

سُرُودُ الْمَثَالِيصِ فِي الْفَلَسَفَةِ الْغَرِبِيَّةِ

دكتور عثمان أمين
أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة
مترجم للنصوص الغربية

دار الثقافة للطباعة والنشر
بالتابعة

اهداءات ٢٠٠٣
الدكتور / ابراهيم مصطفى ابراهيم
الإسكندرية

رواد المثالية
في الفلسفة الغربية

رَوَادُ الْمِثَالِيَّةِ

فِي الْفَلَسَفَةِ الْغَرْبِيَّةِ

تأليف

دكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة
وعضو مجمع اللغة العربية

(الطبعة الثانية)

دار الثقافة
للطباعة والنشر
بالقاهرة

الطبعة الاولى سنة ١٩٦٧

الطبعة الثانية سنة ١٩٧٥

تقديم

المثالية الحديثة

«المثالية» و «الواقعية» لفظان فاسفیان . ولكتهما دائران على السنة الناس فى اللغة الجارية : فالناس يصفون انفسا بانه « مثالى » اذا كان فى فكره وفى عمله حريصا على ترسم الصورة الكاملة ، ساعيا الى تحقيق المثل الأعلى ، ويصفون انفسا آخر بانه « واقعى » اذا كان فى تفكيره وتصرفاته ملتزما حدود الممكنات القريبة الحصول ، حاسبا حساب الواقع الملموس .

اما الفلاسفة فيستعملون لفظ المثالية استعمالا يختلف عن استعماله الشائع اختلافا بعيدا . وقوام المثالية عندهم اتجاهان أو مذهبان :

المذهب الاول قديم ، وهو المذهب الافلاطونى الذى اتبعته من أبى الفلسفة القديمة سقراط ، وثبتت دعائمه على يدى تلميذه افلاطون ، وظلت ذكره ماثله فى الازمان على درجات متفاوتة ابان العصر الوسيط . ويرى هذا المذهب ان الافكار و « المعقولات » أو « المثل » موجودة وجودا هو اسمى من الوجود المحسوس ، لانها هى المبادئ الفمونية الأصلية للأشياء.

والمذهب الثانى فى المثالية مذهب حديث ، وهو المذهب الكانطى ، الذى مهد له ابوالفلسفة الحديثة ديكارت فى مبحثه المشهور باسم «الكوجيتو» (افكر فانا اذن موجود) (١) ، وأبرزه « بركلى » فى تقريره أن « الوجود هو

كون الشئ مدركا » ، ثم شيده « كانط » بناء شامخا على أساس من نقد العقل فى جوانبه الثلاثة : النظر والعمل والفوق .

ويرى هذا المذهب ان الأشياء أو الموضوعات ليست سوى انطباعات

(١) قد بين ديكارت أن الشئ الوحيد الذى نعرفه عن العالم الخارجى انها هو الصور الذهنية أو الافكار التى فى اذهانتنا .

حسية أو أفكار لا يمكن أن تتحقق في الوجود الا على نحو ما ، أى باعتبارها «تمثلات» ذهنية . والأشياء ليست موجودة بذاتها وجودا مستقلا عن القوة «الناطقة» ، أى القوة المتعلقة التي تدركها ، بل أن وجودها مستفاد من هذه القوة ذاتها .

فهذان إذن ضريان من المثالية متميزان . وساقصر هنا حديثي عنهما ، ناظرا اليهما على اتها رمزان لامكانيتين مذهبيتين تجاوزان الفردى الذى تحقق فى شخص أفلاطون أو كانط على مدى التاريخ .

نستطيع أن نقول أن المثالية الأفلاطونية مثالية «مطلقة» تتجه الى ما هو بذاته ، لأنها ترى فى الفكرة أو المثال موجودا متميزا متعاليا ، هو عنصر المعرفة المطلقة التى هى الوجود المطلق ذاته ، ذلك الوجود الذى لا يغير ، والذى بفضل تجيء الأشياء كلها الى الوجود . أما المثالية الكانطية فهى مثالية «نسبية» ، تنظر الى العالم كما هو عندنا : فهى مثالية تقد العالم على قد الانسان أن صح هذا القول . وهذا هو المعنى الذى قصد اليه كانط حين أعلن ما سماه باسم «الثورة الكوبرنيقية» .

والمثالية الأفلاطونية أبعد محاولة لإثبات الله . والمعرفة فيها ذات طابع سماوى ، لأنها هى معرفة مصدر الأشياء ومصدرها . أما المثالية الكانطية فتركز عنايتها فى المعرفة الانسانية ، والمثال فيها مندمج فى الأشياء الخارجية غير متصل عليها .

وتتميز المثالية القديمة بأن الأفكار فيها «مفارقة» لعالم الحس والمادة ، فى حين أن الأفكار فى المثالية الحديثة إنما هى أفكارنا نحن عن العالم . وإذا صح لنا أن نستعير هنا تفرقة صوفية بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت ، استطعنا أن نقول أن المثالية الأفلاطونية مثالية «لاهوتية» ، فى حين أن المثالية الكانطية مثالية (ناسوتية)

هذه بعض وجوه الاختلاف بين المثاليين . لكننا نستطيع مع ذلك ان نلاحظ أننا في كلا الضربين من المثالية نجد الفكر مستقلاً عن الموضوعات والأشياء : ذلك لأن المثالية الحديثة ترى أن ما فينا من قوة على تعقل الأشياء يجعل وجود هذه الأشياء أمراً ثانوياً .

وتتفق المثاليان كذلك في أنهما مذهبان في المعرفة : لأنهما يريان أن لا شيء في الموجودات إلا ويمكن أن يكون متعقلاً . وكلاهما لا تريسد أن تكون مذهباً وجودياً ، يقنع بملاحظة ما هو كائن وباحصا ، ويقتصر على وصف الأشياء كما تبدو للناظر ، بل كلاهما مذهب انشائي يرسم الأشياء بحسب ما حقه أن يكون ، ويريد أن يصل إلى جوهر الأشياء وأصلها .

ومن وجهة النظر هذه لا تستطيع المثالية أن تقبل أن يكون « للأشياء » وجود في ذاتها ، مستقل عن الفكر ، لأن ما هو خارج الفكر لا يمكن أن يكون متعقلاً ، وبالتالي لا يكون شيئاً . والذات العارفة إنما تفكر ، أي تعقل الأشياء بالفكر ، وأداة الفكر في التعقل هي الأفكار ، واذن فلا شيء هنالك سوى الأفكار . والامر كما رآه الفاربي وديكارت وكانط حين اكدموا جميعاً أن الفكر هو الواقعة الأولى ، وهو أولى « المعطيات » : فان كل تفسير وكل قضية إنما تفترض وجود الفكر . وهذا شيء أصبح مسلماً به عند الخاصة والعامة على السواء . السنا نسمع الناس يصفون من يقول كلاماً ليس وراءه معنى محصل بأنه كلام « فارغ » ؟ واذن الناس جميعاً مسلمون بأنه لا بد من فكر وراء كل قول . وهذا ما يذهب اليه الفيلسوف على العموم ، والفيلسوف المثالي على الخصوص . وكل ما في الامر أن الفيلسوف لا يقف عند هذا الامر موقفاً سلبياً ، وإنما يعقد النية على أن يفسر كل شيء بالفكر .

وانن فقد جاهد افلاطون وكانط للوصول إلى المبادئ العقلية لكل معرفة . وقد دأب افلاطون على النصيح لنا بأن نلجأ إلى كثف الأفكار والمثل

لكى نجد فيها حقيقة الأشياء . و « الثورة الكوبرنيقية » التى يحدثنا عنها كانط قوامها أن نرتب الموضوعات أو الأشياء طبقا للمعاني والأفكار ، وبعبارة أخرى أن يكون ما بالاعيان مطابقا لما بالأذهان ، كما يقول المتكلمون الإسلاميون .

والمثاليان الأفلاطونية والكانطية تريان أنه لا كان مبدأ كل معرفة هو عينه مبدأ كل وجود ، فإن الفكر والمطلق متحدان . ويترب على هذا أن الفكرة هنا ليست مجرد هوية منطقية أو سيكولوجية ، بل هى ادراك الوجود والوجود نفسه . والفكرة انما نجد لها فى انفسنا . وهذا الطابع « الجوانى » للحقيقة قد تميزت به هاتان المثاليتان ، كما تميزت به مذاهب الذات ، ولئن يكن سقراط قد قال : « اعرف نفسك بنفسك » ، فقد صرح كانت بأن « عصرنا لم يعد يريد أن يطول به أمد التلذذ بظاهر المعرفة » . وأهاب كانط بالعمل أن « يأخذ على عاتقه من جديد مهمة هى أصعب المهام جميعا ، ألا وهى معرفة الذات ، وأن ينشئ محكمة تضمن له مزاعمه المشروعة وتستطيع فى مقابل ذلك أن تكبح جماح شططه ، لا بإصدار أحكامها اعتسافا بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة » . .



وفى الملاحظات التى أوردناها ما يكفى لبيان ما بين هاتين المثاليتين من وجوه قرابة جعلت الخلط بينهما ميسورا . ومع ذلك فعند التأمل يتبين أن المثاليتين متباينتان أشد التباين . وشتان ما بين المثالية القديمة والمثالية الحديثة فى مسائل كثيرة ذات خطر : فى المعرفة ، والمطلق ، والجوانية ، والذات ! لكل واحدة من هذه المسائل فى المثاليتين طابع مختلف جدا داخل هذا التشابه فى اللفظ والتية والقصد . ويكفى تنبيهها الى هذا الاختلاف أن نذكر أن المثالية القديمة انما هى الواقعية الميتافيزيقية المطلقة ، والواقعية المتطرفة ، بينما المثالية الحديثة انما خرجت من المذهب العقلى « القطعى »

الذى ساد فى فلسفة القرن السابع عشر ، والمذهب العقلى « السورى »
لدى فلاسفة القرن الثامن عشر .

ان لفلسفة افلاطون وارسطو فضلا كبيرا على الفلسفتين الغربية والاسلامية
ولكن فى آخر العصر الوسيط قوى المذهبان وذهبت نضرتهمما ، واخذ
كل منهما يمهّد السبيل لغيره من المذاهب الفتية الجديدة : فمهّدت الافلاطونية
لظهور المذهب العقلى ولظهور المثالية الحديثة ، ومهّدت الارسطية لظهور
المذهب التجريبي ولظهور المذهب المادى . والواقع اننا اذا نظرنا الى التقاليد
الافلاطونية استطعنا ان نصف انتقال المثالية القديمة الى المثالية النقدية على
الوجه التالى :

الفكرة التى كانت فى الاصل هى الفكرة الالهية نفسها أصبحت هى
فكرة الله بالنسبة الى العالم الذى نعرفه ، ثم أصبحت هى الفكرة الانسانية
المحضة خلقها الله فينا ، وأمت هى الفكرة المفطورة فينا وحسب .

ونلاحظ فى أول هذا التطور ان الوحدة كاملة بين المثال والوجود ،
ثم ابتعدت الفكرة عن الوجود بمعناه الدقيق : ابتعدت أولا بغير انفصال ،
ثم ابتعدت مع قطع الصلة بين افكار الانسان وعلم الله ، وانشصر نظرنا فى
افكارنا وحدها ، واخيرا ظهرت الوحدة فى الوعى الانسانى .

راينا ان فى تقارب المثالين ، وغم نخلفان .

واننا لنحمد للمثالية الحديثة انها تتطلب الوحدة فى الفكر ، والتفسير
بالفكر — وهما عندنا امران ملازمان لكل قصد فلسفى سليم . ولقد صدق
ديكارت وبركلى وكانط ، وضل المتعجلون والسطحيون . — ما من شيء
يستطيع الانسان ان يدركه بدون الفكر . وما من صورة يستطيع ان يتبينها
خارج الذهن . ولكن هذا لا يعنى ان المثل الأعلى الذى تنشده العلوم الحديثة —
المعقولة — يكفى فى تعريف الفكر : فان الفكر الذى يستكفى بذاته هو

علم الله سبحانه ، وكل فكر انساني انما هو علاقة مطردة بين « ذات » و « موضوع » . وقد كان كانط محقا حين أعلن أن « تصورات بدون حدود تكون فارغة » ، وأن حدودا بدون تصورات تكون مميّساء » . واذن فالمفكر الانساني ربما يضل عن سبيله اذا هو اهل امدادات الوجود الخارجي ومعطياته . ومن الخطأ اذن ان يظن أن المثالية تنكر الوجود الخارجي ، بل العكس هو الصحيح . ولو فهم مبدأ المثالية على حقيقته لاقتضى أن يؤخذ في الاعتبار الجانب الموضوعي في التجربة الانسانية .

ان فريقا من الفلاسفة قد عرفوا الحقيقة بأنها مطابقة الصورة التي في اذهن للشئ الموجود خارج الذهن . ولكن مما هو واضح ان الانسان لا يستطيع أن يخرج من الفكر لكي يكتشف مطابقة الفكر للوجود . وواضح كذلك ان الحقيقة ليست موجودة خارج الفكر ، وليست الحقيقة « برائية » عن الفكر ، بل هي مباطنة له ، « جوانية » فيه ، لأن النموذج او المثال الذي يراد أن يطابقه الفكر موجود ، على نحو ما ، في الفكر نفسه ، وان يكن بلوغه مشروطا بشروط معينة .



ونقول بالاجمال ان المثالية نمطان ، يمثلها افلاطون وكانط على مستويين مختلفين ، وفي صورتين متناظرتين : وكلتاها تؤكد استقلال الفكر وصدارته بالقياس الى الأشياء والموضوعات . لكن الفكر عند افلاطون هو فكر « المطلق » وما هو « بذاته » أي الله ، في حين ان الفكر عند كانط انما هو فكر « النسبي » ، وما هو « لذاته » ، أي الانسان .

والمذهب الكانطي وان يكن قد افرق عن المذهب الافلاطوني في مسألة المعرفة المطلقة الا ان المذهبين متقاربان من حيث تجاوزهما للمادية وانتصارهما للمثالية . وما من شك في أن ديكارت وكانط حين اهابا بالفكر ان يلتفت الى ذاته وأن يجد في ذاته سبب الأشياء وبضدورها ، قد أحدثا ثورة في الفلسفة

الحديثة كلها . وظاهر أن حركة الثورة هذه قد وجدت مطابقة مبيتة لطبيعة النظر الفلسفى : فحملت الفلاسفة بعد كانت — وخصوصا « فشه » و « هيجل » — على أن يمضوا فى سبيلها الى أبعد الاماد .

وقد تبين مما تقدم أن السمة الأولى فى كل مثالية هي أنها تفسر « الواقع » الذى نواجهه ، وتنظر اليه على أنه ذو معنى ، وعلى أنه فكرة ، بغض النظر عن مظهره الخارجى المحسوس . والمثالية تفترض أن هذا المعنى « الجوانى » هو قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته . واحسب أن هذا هو المعنى الذى اراده هيجل من قوله ، « الواقعى كله عقى ، والعلى كله واقعى » .

ومهما يكن الأمر فإن موقف المثالية ، فى فضها النظر عن الوجود العيانى والمظهر الخارجى ، والتفاتا الى « المعنى » والفكرة والمثال ، موقف لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم فى مجموعة ، أو فهم أى جزء من أجزائه المتعددة .

وإذا كان العرف قد جرى لدى بعض مؤرخى الفلسفة على أن يطلقوا وصف « الترنسندنتالية » على مثالية كانت ، ووصف « الذاتية » على مثالية فشتة ، ووصف « الموضوعية » على مثالية شلنج ووصف « المطلقة » على مثالية هيجل ، فلا تزال اللغة الجارية بين الكتاب تستعمل اسم « المثالية » وصفا لكل استداد فى النفس أو ميل فى الطبع ، من شأنه أن يفسح المكان للمثل الأعلى ، ويؤمن بقدرة الفكرة والشعور على اصلاح الفاسد فى الملبسات الطبيعية أو فى الجماعات البشرية .

لقد شغلت المثالية وما زالت تشغل أرفع مكان فى تاريخ الفكر الانسانى ، تبوات مكانها المرموق فى مهد العلوم وبداياتها ، وكانت تعود الى الظهور على أنحاء مختلفة فى جميع العصور ولدى جميع الشعوب التى ارتفع فيها

إلّا الفكر إلى مقام الفلسفة . ولا عجب أن يكون لها على حياة الناس وتفكيرهم أقوى وأبلغ تأثير : إنها قائمة على حاجة حقيقية في النفس وعلى قانون طبيعي من قوانين الذهن . وبغير مثالية لا يكون علم صحيح ولا معرفة واضحة ، ولا نبالغ إذا قلنا أن كل مذهب يعارض المثالية إنما مآله انكار المعرفة ، ذلك أن الشرط الأول لقيام العلم هو استناده إلى قوانين ثابتة ومبادئ ضرورية . فإذا أبطلنا المبادئ لم يبق غير الظاهرات ، أي العناصر المتغيرة النسبية التي لا تصلح أساساً ثابتاً للمعرفة ، وأياً ما كان تصورنا للمبادئ ؛ سواء تصورنا « مادة » أو « روحاً » أو « وجوداً » أو « جوهرًا » أو « علة » أو « خيراً » مطلقاً ، فهذه المبادئ لا يمكن تعقلها ولا معرفتها إلا عن طريق الفكرة . فإذا أبطلنا الفكرة ، خرجت التجربة نفسها عن ضوابط الفكر ولم تسطع أن تقدم لنا إلا تمثيلات غامضة لا صلة بينها ولا قيمة لها .

والى المدارس المثالية قديمها وحديثها ينتمى أعلام الفلاسفة وكبار المصلحين في العالم بصرف النظر عن اختلافهم في المبادئ والمسالك والغايات .



تناولنا في هذا البحث ثلاثة من الفلاسفة يمثلون أنماطاً من المثالية في الفلسفة الغربية : ديكارت أمام الفلسفة الحديثة : وكانط شيخ المثالية الألمانية ، وفشتة رسول الوعي الإنساني . وبعد أن قدمنا عرضاً موجزاً لفلسفة كل واحد منهم ، رأينا أن نتقل للقارئ العربي طائفة من النصوص اخترناها لأنها بدت لنا معبرة بذاتها عن تطور المذهب مصححة للكثير مما وقع له من تحريف في الفهم أو التأويل . ولما كان أكثر هذه النصوص لم يسبق نشره في لغتنا العربية فإتينا نأمل أن يكون الانتفاع بدرسها وتأملها مكافئاً لما بذلنا من عناية في جمعها ونقلها .

وبعد فما أحسب القارئ العصري بحاجة الى تبرير لظهور مثل هذا الكتاب في لغتنا العربية . أفليس يكفي أن يكون المؤلف قد شعر منذ ثمديد بعيد برغبة ملحة في مداومة التأمل في الموضوع ، وحاول من حين الى حين — مخطئاً او مصيباً — أن يعبر على طريقته عن اتجاه فلسفي أصيل لا يزال يراه ضروريا لكل حضارة بالمعنى الصحيح ؟ واليس يكفي أن المؤلف — وهو ابن زمانه — يحيا في قلب هذا المجتمع « المتحضر » . متعاطفا تارة مع بعض مذاهبه وايدولوجياته ، ومتخاصما تارة أخرى مع بعضها الآخر ، قد رأى أن سبيله الى القيام بواجبه نحو هذا المجتمع التقدمي هو أن يشترك في التثوير والتحرير ، فاختار لذلك هذه النماذج الغربية لثلاثة من أقطاب الوعي الانساني ، واجهوا في زمانهم مائواجهه اليوم من مزاعم قطعية تتسم بالشطط والخلط حيناً ، والتعصب والسفسطة حيناً آخر ، وكلها تنم عن تصور الفهم لحقيقة الانسان ومقعود الهمم عن السعى الى مثله العليا في الحق والخير والجمال ؟ ولكن هؤلاء الرواد لم يستسلموا لحكم الامر « الواقع » بل عقدوا العزم على النضال ، وكان نضالهم بالفكرة ، وهي ام الثورة . ولا جرم أن ما يجمع بين الرواد الثلاثة أنهم كانوا فلاسفة وعى عال للانسان وتأمل لماهيته ورسالته وبصيره ، فديكارت اذ جعل الكوجيتو منطلقا لكل فلسفة . وكانط اذ نادى بأن الانسان غاية في ذاته ، وفشتة اذ حول المثالية الى عمل أخلاقي بناء — كلهم كانوا آباء للثورة وروادا للحرية : وحسبهم ذلك شرفا .

عثمان أمين

الاسكندرية

٤ من يناير ١٩٦٧

كانط : شيخ المثالية النقدية

- (أ) سيرة كانط ونمط فكره
- (ب) كانط ونقد العقل الخالص
- (ج) كانط وفلسفة الحرية .
- (د) كانط وفلسوف التاريخ .
- (هـ) نصوص من فلسفته .

ديكارت : سيرته ونمط فكره

١ - الأب الروحي للثورة الفرنسية (١)

« رنيه ديكارت » هو أكبر فلاسفة فرنسا ، وإمام الفلسفة الغربية الحديثة ، ورائد « الاتجاه العقلي » في أوروبا . اشتهرت فلسفته في تلك القارة كلها بأنها « فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة » ، وحملت الى كسل من يجيئون الى هذه الدنيا رسالة التوعية والتنوير والتحرير ، فلم تقبل على الحق دليلا الا بداهة العقل وحده ، اذ ان العقل عنده « اعدل الاشياء قسمة بين الناس » وحظوظهم منه على العموم متساوية ، بغض النظر عن اختلافهم في الأجناس واللغات والمعتقد والأوطان .

وقد كان لديكارت أكبر الفضل في بناء صرح الاتجاه العقلي الحديث . حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة : « يجب ان لا أقبل شيئا قط على انه حق ما لم يتبين لي بالبداهة العقلية انه كذلك ، ويجب ان لا احكم على الاشياء الا بما يتمثله ذهني في وضوح وتميز ينتقي معهما كل سبيل الى الشك . وقد قيل ان ما يسمى في الفلسفة باسم « الثورة الديكارتية » يتلخص في القاعدة التي تتطلب البداهة في كل معرفة وفي كل يقين ، لانها انما تدمو الى رفض كل سلطة تحاول ان تفرض نفسها على التفكير ، ولا تقبل الا حكم العقل الذي لا يرى للحقيقة معيارا الا البداهة والوضوح .

والكثيرون من مؤرخي الفكر الغربي يعتبرون هذا الفيلسوف إبا روحيا للثورة الفرنسية : أحدثت آراؤه في الفلسفة وفي العلم هزة عنيفة ، فقوضت مذهب أرسطو ، وقضت على علم العصر الوسيط ، وأيدت سلطان العقل

(١) انظر كتابنا «ديكارت» الطبعة السابعة مكتبة الانجلو ١٩٦٩

الناضج ، وناصرت قضية الحرية المستتيرة ، وهيأت النفوس للثورة الانسانية الكبرى .

٢ - الفترة في حياته المقام الأول :

وحياة ديكارت حياة جوانية كلها ، أعنى أن للروح فيها المقام الاول ، فقد قضا الفيلسوف شبابه باحثا عن الحقيقة ، منقبا عن المشكلات العلمية ، دائبا على حلها . واتفق أخصب سنوات عمره في مختلف أنحاء هولندا ، طالبا ملاذا مأمونا يعينه في خلوته على أن يفكر وأن يتأمل في امعان واطمئنان ، وانضى به الأمر الى أن جازف بتلك الخلوة نفسها ، استجابة لدعوة الملكة « كريستين » ملكة السويد ، ومات في استكهولم سنة ١٦٥٠ .

تنظم حياة ديكارت ثلاث فترات : الاولى فترة دراساته في مدرسة « لافليش » ، حيث تتلمذ على اليسوعيين ، ودرس اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والرياضيات والميتافيزيقا . والثانية فترة قضّاها في الأسفار متقللا بين فرنسا وسويسرا وهولندا وإيطاليا والتيرويل . والثالثة فترة اقام فيها بهولندا : وفيها كتب أهم مؤلفاته : « قواعد لهداية الذهن » (١٦٢٩) ، وهي رسالة في المنطق الجديد المعارض للمنطق الأرسطي التقليدي — ورسالة « في العالم » (١٦٣١) : وقد قال فيها بدوران الأرض ؛ ولكنه حبسها عن النشر مخافة أن يحل به غضب الكنيسة كما حل بالعالم الطلياني « جاليليو » ، وكتاب « مقال في المنهج » (١٦٣٧) : وفيه بين تاريخ أفكاره وخصائص منهجه ، وكتاب « التأملات في الفلسفة الاولى » (١٦٤١) : وهو أبسط ماكتبه الفيلسوف في الميتافيزيقا بوجه عام وفي التنفس الانسانية ، وفي الأدلة على وجود الله بوجه خاص ، ثم كتاب « مبادئ الفلسفة » (١٦٤٤) ؛ وفيه عرض مبسط لفلسفته ، وبيان لمدى اختلافها عن فلسفة القدماء ، وأخيرا

« رسالة في انفعالات النفس » (١٦٤٩) : وتهدف الى بيان السبيل العلمي للسيطرة على الأهواء والشهوات والوصول الى الحياة السعيدة الفاضلة^١ :

ولا نزاع في أن كتاب « المقال في المنهج » هو الذي خلد اسم ديكارت في تاريخ الفكر الإنساني ، وسيظل به مذكورا على مر العصور ، لقد رقت الفيلسوف على ما كان شائعا في زمانه من اختلاف في الآراء بين العلماء والفلاسفة وأصحاب اللاهوت . واتضح له أن ذلك الاختلاف ناشئ من أنهم جميعا يتخبطون في بحوثهم وأنظارهم ، ويسيرون فيما يشرعون فيه على غير هدى ، دون أن تكون لديهم خطة مرسومة أو منهج محدد واضح . وتراءى له أن أول ما يلزم من أدوات الفيلسوف للإنسان الواعي هو الشعور بضرورة المنهج ، ثم ايجاده وتطبيقه في مجالى النظر والعمل جميعا .

٣ - جعل من التفكير المنهجي ضرورة :

والذى يعنيه ديكارت بالمنهج هو كما قال : « جملة قواعد مؤكدة ، تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع في الخطأ ، وتمكنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته ، دون أن يستند قواه في جهود ضائعة » . وهو يتساءل عن جدوى الدراسات والبحوث التى لا نكتسب منها الا آراء ظنية أو احتمالية . وهو يجيب عن التساؤل بما معناه أن الجهل التام خير من المعرفة المزعزعة الناقصة ، ولن يكون العلم علما الا اذا كان يقينا . ونموذج ذلك يقين العلوم الرياضية .

وحسبنا أن نراعى في بحوثنا أمورا ثلاثة ، لنضفى على علم يقينا يعدل يقين العلوم الرياضية :

١ - أن لا نشغل الابعان «واضحة» و «متبصرة» ، أى معان مضمونها بديهى كل البداهة .

٢ - ان نذهب دوما من « المعانى » الى « الاشياء » أى ان لا ننسب الى الاشياء الا ما ندركه ادراكا « بديهيا » فى معانى الاشياء .

٣ - وان « نرتب » جميع افكارنا فى نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مسبوقا بجميع المعانى التى يستند اليها ، وسابقا على جميع المعانى التى تستند اليه .

٤ - الشك من أجل اليقين

ولما كان مطلب الفيلسوف بلوغ « اليقين » الذى يمكن ان يقيم عليه بناء العلم كله ، فقد صمم على ان يشك فى كل ما تعلمه من قبل ، وان يعرض فى هذا الشك الى أبعد حدود ، بادئا النظر كله من جديد ، وكان عينيه تتفتحان لأول مرة على العالم من حوله .

واذن فالخطوة الاولى التى يقضى بها المنهج الفلسفى هى « تعليق » آرائنا عن الاشياء ، ووقف احكامنا عليها ، ريثما نتبين حقائقها .

ولكن سرعان ما يستبين الانسان ان شيئا واحدا - وهو الفكر - يظل ثابتا قائما مهما شك ومهما اخطأ : فلما فى شكى مدرك ولا ريب انى افكر ، وواثق انى افكر ، وحتى لو شككت فى انى افكر فلا استطيع ان انكر انى افكر حين أشك ، وانى ابان تفكيرى بل ابان خطيئى فى تفكيرى لا يسد ان اكون موجودا من حيث انى افكر : « واذن فلما نكائن » (وهو يعنى بذلك « ثبوت » الانية أو الذات المفكرة ، لا وجود الشخص المتحقق فى الخارج) .

٥ - انا افكر فلما موجود :

هذا هو مبدأ « الكوجيتو » المشهور الذى جعله ديكارت نقطة انطلاق الميتافيزيقا الحقة ، والذى ستخرج منه سلسلة بديعة من النتائج : وأولها ان الانسان يفكر ، وأنه موجود من حيث انه مفكر . وهذه الحقيقة انما ندركها بلمحة نفاذة من لمحات الفكر الواعى المنبه : هى نظرة ذهنية برهنية

لحظية ، بلغت من الوضوح مبلغا يزول معه كل شك : فهي « حدس » عقلى ، أى رؤية ذهنية سريعة مباشرة ، وليست قياسا يتم فى زمان ولا استدلالا منطقيا يتدرج « من المبادئ الى المطالب » كما يقول فلاسفة العرب ، ولكنها حدس أول واحد خاطف : وتلك هى الواقعة اليقينية التى لا ترد ولا تدفع ، والتى تظل بمنجاة من الشك بهما يمتد .

أنا أعرف نفسى الآن موجودا ولا أعرف نفسى الا كذلك . ووجود الفكر عندى أشد « ثبوتا » من « وجود » الجسم . وطبيعة نفسى وماهيتها هى الفكر ، والنفس مستقلة عن الجسم ، ومعرفتى لها أيسر من معرفتى له .

من هنا اليقين الأول ، اليقين بوجود الذات المفكرة — أو بثبوتها — بعبارة أدق — استخلص ديكارت جميع الحقائق الأخرى : استخلص أولا التمييز الحاسم بين النفس والجسم ، فأتى استطيع أن أتصور أنى لست فى مكان وأن أعضاء جسمى غير موجودة ، ولكنى لا استطيع من أجل ذلك أن أتصور أنى غير موجود : فما دمت أروى الفكر شاكاً فى الأشياء فيلزم أن أكون موجودا . أما اذا انقطع من التفكير وكان سائر ما أتصوره حقا فلا استطيع أن أكون موجودا . واستخلص ديكارت أيضا أن جوهر النفس هو الفكر وأن جوهر الله هو الكمال ، وأن جوهر الجسم هو الامتداد .

٦ — الطريق الى الله :

بهذا صح أن نقول أن الفلسفة الديكارتية قد سلكت مسلكا فريدا فى التاريخ الفلسفى : سار الفيلسوف من النفس الى الله مباشرة وبغير واسطة . له يرد أن نكون معرفتنا لوجود الله عن طريق العالم — كما صنع غيره من فلاسفة واللاهوتيين — بل رأى على العكس من ذلك أن المعرفة لوجود العالم هى التى تفتقر الى وجود الله سنداً لها .

والندليل على وجود الله من وجود النفس بسيط ميسور : فأنا موجود ، وفي نفسى فكرة « الكائن الكامل » . وعلى هذا الأساس أقام الفيلسوف أدلة ثلاثة ، أدقها الدليل المشهور باسم « الدليل الأنطولوجى » — وهو قد سمى كذلك لأنه يستخلص «وجود» الله من نفس تعريف الله أو معناه : فأننا إذا سلمنا أن الله هو الكائن المتصف بجميع الكمالات ، رأينا توا أن الله لا بد متصف بالوجود باعتبار الوجود كمالا أو ضربا من ضروب الكمال .

٧ — من الله إلى العالم :

واذن فالله موجود ومتصف بضروب الكمال كلها . واستطيع الآن أن أتقدم فى سبرى الى الحقائق ، واستطيع ، بادئا من « الذات المفكرة » التى هى « انيتى » و «ماهيتى» ، ومن كمال الله الذى يضمن اى صدق الافكار الواضحة ، أن اثبت يقين العالم الخارجى ، عالم « الأعيان » ، وأن اطمئن الى معظم الاشياء التى شككت فيها من قبل ، مادامت أدركها فى وضوح وتميز . واذن فما أجده فى نفسى من ميل قوى الى الاعتقاد بوجود العالم مصدره الله تعالى الذى هو الموجود أو « الكائن » الكامل والذى لا يمكن أن يخدعنى أو يوقعنى فى الضلال .

٨ — الخطباء ضريبة الحرية :

وقد اتعجل فى الحكم على الأمور قبل أن تستضىء ارادتى بنور العقل : اذ ان الارادة الانسانية « لامتناهية » تميل بطبيعتها الى مجاوزة حدود المعرفة الواضحة المتميزة ، فى حين أن الذهن متناه ولكنه يعيننى على التمييز بين الحق والبساطن .

وأنا فى أفعالى حر مختار ، فأنا المسئول اذن عن خطئى . والوقاية من الخطأ مرجعها الى وجدى : وذلك بأن أستعمل ما منحنى الله من حرية الارادة استعمالا حسنا ، أى إن لا أتعجل فى حكمى على الأمور التى لا أتصورها

الإفنى غموض وإيهام ، « وإن أمسك عن إبداء رأيي في الأشياء التي لم تقين لي حقيقتها » .

٩ - فلسفة ثورة وتغيير :

على هذا النحو تم لديكارت أن يثبت الحقائق الثلاث الكبرى التي يقام عليها صرح الفلسفة في كل العصور : النفس ، والله والعالم .

والفلسفة الديكارتية — وهي ثورية — ما كانت لنقنع بالوقوف عند التأمل والنظر المجرد ، كما كان شأن الفلسفات السابقة عايتها ، وإنما أرادت أن تمضي إلى العمل والتطبيق ، رامية إلى التغيير الجذري والتأثير الحاسم . فليس الغرض من المعرفة ، عند «أبي الفلسفة الحديثة» ، اكتساب الحكمة والتبصر في الأمور فحسب ، بل تحقيق السيادة للإنسان على نفسه وعلى الطبيعة .

وقد كانت أعز أمانى الفيلسوف أن تكون الفلسفة معوانا لنا في حياتنا ، لا على أن ندبر أفكارنا وآراءنا تدبيرا حسنا فحسب ، بل على أن ندبر سلوكنا ، وأن تسيطر على أبداننا وأن تقهر الموت ، وأن نقضي على جميع الأمراض ، نفسية كانت أو بدنية .

١٠ - حلم الفيلسوف :

وظل هذا الحلم يراود الفيلسوف في مراحل نشاطه العقلي كلها : أن تقدم الفلسفة للإنسان طريقا للحياة الجديدة ، يهيئ له أن يملك زمان نفسه ، عن طريق فن عقلي لضبطها والتحكم فيها وأن يهيمن على الطبيعة عن طريق « تعقلها » ، أي بث الضوء الساطع في أرجائها الحالكة .

ولما تبين أن تحقيق هذين المطلبين معا يحتاج إلى أجيال عديدة ، والناس محتاجون إلى هداية سريعة ، رأى أن نكتفى — مؤقتا — بتقبل الأشياء التي لا نستطيع تغييرها أو لا طاقة لنا عليها ، وأن نلجأ إلى الحيلة

و « الاستراتيجية » فى السيطرة على الانفعالات النفسية . وها هنا تتجلى « الجوانية » الديكارتية : عن طريق هذه السيادة الداخلية ، سيادة النفس ، يستطيع كل امرئ ان يسيطر على الخارج . وكان فيلسوف القرن السابع عشر جاء الى العالم الحديث مؤكدا شعارنا الاسلامى ، فى الآية الكريمة : « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم » .

واذا كنا قد اطلقنا وصف « الجوانية » على الفلسفة الديكارتية ، فلأنها تشترك مع الفلسفات الجديرة بهذا الاسم فى السمات الاساسية لكل فلسفة جوانية ، تركية الوعى ، وتوخى الاصلية ، والتعمق فى استكناه الجوهر من وراء المظهر .

وأخلاقيات ديكارت أخلاقيات وعى وتبصر : فهو لا يرضى للانسان — خليفة الله على الأرض — ان يسير فى حياته كآلة تتحرك بلا ارادة ، او ان يكون سلوكه مع الناس تابعا للالف والعادة .

ولقد نادى الفيلسوف علماء عصره ومفكره بأن ينصرفوا عن تلك انفسات النظرية التجريدية التى كانت تجد فى نامل النظام الكونى غاية الرضا وأهاب بهم ان يلتمسوا فلسفة عاملة رائدة ، يتحقق لنا بها ، قبيل السيطرة على الطبيعة ، ان نظفر بالسيادة على انفسنا . ومن أجل ذلك كانت الاخلاق الديكارتية شبيهة بفن للتحرر الروحى ، يهتدى بنور العقل ، ويهدف الى اطلاق الذات من قيود العالم .

١١ — الفهم « فرض عين » لا فرض كفاية :

وعندنا أن من مواضع الطرافة فى الفلسفة الديكارتية نظرتها الى الحرية الانسانية : ذلك ان الانسان عند ديكارت يمارس حريته الاصلية بانشائه

للحقيقة ، وهو ينشئ الحقيقة حين يتجه الى نظم « الموجودات » في سلك « الماهيات » ، وينشئها عن طريق « الموقف » الذي يتخذه من الاشخاص والاشياء وهو منشئ لها باختياره ان يقول «لا» أو ان يقول «نعم» .
واذن فيكارت يزودنا بوعى كامل لمسئوليتنا التامة عن العالم الذي نحيا فيه .
فالانسان ليس « متفرجا » على الدنيا ، وانما هو الكائن الذي بفضلته تظهر الحقيقة في الدنيا ، كما قال « جان بول سارتر » معلقا على فيكارت . ان احدا لا يستطيع ان « يفهم » لك ، كما ان احدا لا يستطيع ان « يموت » لك !
ويجب آخر الامر ان تقول : « نعم » او تقول : « لا » ، ويلزمك ان « تقرر » بنفسك ووحده ، وان تقرر الحقيقة للكون كله . وهذا التقرير « الجواني » هو الفعل الميتافيزيقي المطلق الذي ينبثق من « الفهم » ، حين تصل اليه الذات العارفة في سعيها الى تعقل العالم ، وتحويلها نظام الوجود الى نظام افكار : فالفهم اذن « فرض عين » لا « فرض كفاية » ، اذا جاز لنا هنا ان نستعير اصطلاح علماء المسلمين .

١٢ — لاهية من غير ميتافيزيقا :

وجملة القول ان رائد الفلسفة في العصر الحديث تد جعل من التفكير الواعي فريضة على كل واحد ، وآمن بان الانسان انما خلق لوجود أسمى من وجوده في اطار الزمان والمكان ، وأنه لاهية لحضارة انسانية سليمة من غير ميتافيزيقا .

فشان الميتافيزيقا الحق ان تبصر الانسان بمكانه من العالم ، وهو يعلم عن طريقها ان الله تعالى هو خالق هذا الكون ، وأنه هو الموجود الكامل ، فلا ينبغي للانسان ان يكون عبدا الا لهذا الاله وحده . وعن طريق الميتافيزيقا يتبين الانسان انه لم يخلق لهذا الوجود الارضي محسب ، بل خلق

لوجود أرفع وأبقى . ومن ثم يدرك أنه لا معنى للخوف من الموت ، فيمارس حياته . واثقا بنفسه ، واثقا بالله . وعن طريقها كذلك يدرك أنه ليس فقط جزءا من هذا الكون ، ولا جزءا من هذا العالم ولا جزءا من هذا الوطن ولا جزءا من هذه الجماعة ، بل هو فى جوهره كائن اجتماعي عاقل : لا يستطيع أن يحيا الحياة الصحيحة الا مع الناس فى مدينة فاضلة . لذلك تقتضيه الميتافيزيقا أن يسعى الى مجاوزة نفسه ، وأن يدأب على الاتصال بالناس اتصال مشاركة وتعاطف ، باذلا الجهد لتطبيق ما فيه خيرهم وسمانهم . ولكن ليس معنى هذا أن يضحي الإنسان بنفسه فى غير موضع للتضحية : فالرجل الكريم يعرف قدر نفسه ، ويراعى كرامة الآخرين ، ويقيم ضربا من الانسجام بين مصلحته الشخصية والمصلحة العامة والفيلسوف بطبعه « أريحي » كريم ، فهو متواضع دائما مع من هم دونه ، ولكنه أبى النفس دائما على التكبرين .

١٣ - رسالة الفلسفة :

ويمكن أن يقال فى فلسفة ديكارت ان روح تلك الفلسفة الجوانية ومنهجها فى التدرج من الشك الى اليقين ، قد بقى كلاهما هاديا للذهن الانسانى على مدى العصور . ولعل من فضل ديكارت على الانسانية المفكرة أن أصبح واضحا للعيان ان المثل الاعلى للوجود الانسانى هو تحقيق وعسى الانسان لذاته ولكاته فى العالم ، بحيث يرد جميع آرائه الى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع عن أن يقرر أو أن يعمل ، ما لم يكن معتمدا على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعا ، وبحيث يتحرى دائما عن المسوغ الأخير لمعارفه واعماله . وهذا المعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى ينبغى أن نحرص الحرص كله على اذاعته وتعميمه ، حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدي فى المجتمع رسالتها الجليلة .

والناظر في الفلسفة الديكارتية ينجأ له بها ، وإن يعتقد أن عصرنا هذا محتاج أشد احتياج إلى أن يتدبرهما وأن يطيل الوقوف عندهما : وهما الثقة بالله العليم الحكيم ، والثقة بالعقل البصير . ففلسفة ديكارت هي فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم ، ويعزّو بنوره عالم السماء والأرض . فإذا أحسن الإنسان استعماله ، مع دوام ثقته بالله مبدع الكون ، استطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية وأسعادها ، وحفظ صحتها وتوفير رخائها ، وتوطيد دعائم السلام بين أفرادها وجماعاتها .

ولعل أكبر رسالة يتلقاها عصرنا هذا من إمام الفلسفة الغربية هي ضرورة تبرير العلم بالميتافيزيقا . لا إنكارها أو التهجّم عليها ، كما يفعل أحيانا بعض من ينتسبون إلى العلم أو إلى الفلسفة ، وليسوا من أهلها على الحقيقة .

ولو بعث « أبو الفلسفة الحديثة » بيننا اليوم لرأى أنه ما يزال رائدا هاديا لذوى الأصالة من العلماء ، أعنى أولئك الذين لا ينكرون ما جاوز مقاييس الحس ، ويحرصون على أن يفكروا وفقا للعقل .

١٤ — اشتماعات ديكارتية :

ولا نزاع في أن للفلسفة الديكارتية أثارا بعيدة المدى في التاريخ . كانت آراؤه ثورة فكرية عارمة ، بل كانت على التحقيق أكبر ثورة فلسفية عرفها الناس منذ أيام شيخ فلاسفة اليونان «سقراط» حتى عهد الفيلسوف الألماني «كانط» : فقد جاءت المثالية «الفرنسندنتالية» التي أبدعها «كانط» وكذلك المثالية الكانطية الجديدة عند «فشته» و «شوينهور» موافقتين لبداية المثالية الديكارتية ، وإن كانتا قد اختلفتا عنها في النتائج الفعلية التي انتهت إليها . وقد رأى «شلنج» أن الطابع الذي يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين «المتناهي» و «اللامتناهي» ، وأن ديكارت قد عبر عن هذه الثنائية تعبيراً

علميا ، وما الفلسفة «النقدية» الا تحقيق تلك الفكرة التى بدأت بديكارت .

ولم يكن «بوترو» مغاليا حين قال ان جميع المذاهب الكبرى فى الفلسفة الغربية الحديثة تنتمى الى ديكارت . ورأى «كونوفيشر» أن الفلسفة الديكارتية والمسالك المتعارضة التى سلكتها هى الأصل والشرط اللازم لمذاهب حديثة شتى : كمذهب «المناسبات» للبرانش ، ومذهب «الواحدية» لسبينوزا ومذهب «الجواهر الفردية عند ليبنتز» ، ومذهب «الحسيات» عند لوك والمثالية «اللامادية» عند بركلى ، و « النقدية » عند كانط .

وقد بينت بحوث العلماء فى السنوات الاخيرة أن « أوجيست كمت » صاحب الفلسفة « الوضعية » ومنشئ علم الاجتماع الحديث ، قد عاش فى جو فكرى ديكارتى ، وأن المنهج الذى أوصى «كمت» باتباعه منهج ديكارتى فى بدايته ، وأن حلقة الاتصال بين ديكارت وكمت هى الاختراع الهندسى، أو «شعور» الفكر الفلسفى بالثورة الهندسية . وقد كان ديكارت أول باحث على هذا الشعور فى الغرب ، وظل مفسره ذون منازع مدى قرنين من الزمان . وقد اتضح اليوم أن فيلسوفنا كان مصدر الهام قوى لفلسفات الحرية التى ظهرت آثارها فى الأجيال اللاحقة فى الغرب والشرق على السواء (سواء عند «كانط» و «سكترتان» و «سارتر» ، أو عند الأفغانى ومحمد عبده ومحمد اقبال) .

فاذا أضفنا الى هذا كله ما اقتبس منه الفكر الحديث من الاتجاه العقلى الديكارتى اتضحت لنا حقيقة الكلمة المشهورة التى قالها العالم «هكسلى» : « أينما اخذتم أثرا من الآثار التى تميز بها الفكر الحديث ، فى مجال العلم أو فى مجال الفلسفة تبينتم أن فحوى ذلك الفكر ومآلته ، ان لم تقل صيغته وصورته ، كانت كلها حاضرة فى ذهن ذلك الرجل العظيم »

ديكارت : نصوص من فلسفته

١ - تلخيص التأملات :

« التأملات في الفلسفة الأولى » من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق وهي بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار ، وقد رأى ديكارت أن يجعلها في ستة تأملات ، ولخصها جميعا بقوله (١) :

« قدمت في التأمل الأول الأسباب التي تجعل في استطاعتنا أن نشك على العموم في الأشياء جميعا ، وعلى الخصوص في الأشياء المادية ، على الأقل ما دعنا لم يتيسر لنا من أسس أخرى في العلوم سوى ما تيسر لنا حتى الآن بيد أن شكنا عاما كهذا ، ان لم يظهر نفعه أول الامر ، له مع ذلك نفع عظيم من حيث انه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة ، ويهدهد لنا سبيلا ميسورا جدا لكي تألف أذهاننا التجرد عن الحواس ، وأخيرا من حيث انه يجعل من غير الممكن ، في المستقبل ، أن نشك أبدا في الأشياء التي قد نهتدي فيها بعد الى انها صحيحة .

« وفي التأمل الثاني : نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة ، فيقتضى أن جميع الأشياء التي يقع له عن وجودها أدنى شك هي أشياء معدومة ، لكنه يتبين أن من الممتنع إطلاقا حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود . وهذا امر فيه كذلك نفع عظيم : فأنه بهذا الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التي تخصه ، أي التي تخص الطبيعة الذهنية ، من الأشياء التي تخص الجسم .

« لكن قد يتوقع بعض التراء مني أن أورد في ذلك الموضوع أدلة لاثبات

(١) ديكارت : « التأملات في الفلسفة الأولى » ترجمتها العربية ،
الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٥ ص ٤٣ - ٤٧ .

بقاء النفس . ومن أجل ذلك أرى لزوماً على هاهنا أن أنبههم الى أنني حاولت أن لا أكتب في هذه الرسالة كلها شيئاً الا ولدى عنه براهين دقيقة جدا . ولذلك وجدت نفسي مضطراً الى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذي يصطنعه أصحاب الهندسة ؛ وهو تقديم الأشياء الى تتوقف عليها القضية التي نبحث عنها قبل استنتاج أى شيء منها .

« وأول وأهم ما يطالب للتحقق من معرفة بقاء النفس أن تكون عنها تصورا واضحا صريحا ومتميزا كل التميز عن جميع التصورات التي يمكن أن تكون لدينا عن الجسم : وهذا ما صنفته في هذا الموضع ويطلب فضلا عن ذلك أن تعرف أن جميع الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو ما نتصورها ، وهذا ما لم استطع اثباته قبل التأمل الزايغ . ويلزم أيضا أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز ، يقوم بعضه في هذا التأمل الثاني ، وبعضه في التأملين الخامس والسادس .»

« ويلزم أخيرا أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التي نتصور بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور الذهن والجسم ، هي حقا جواهر متميز بعضها عن بعض في واقع الامر ، وهذا ما انتهيت اليه في التأمل السادس وما يؤيده أيضا في هذا التأمل نفسه أننا لم نتصور الجسم إلا منقسما : في حين أن الذهن أو النفس الانسانية لا يمكن تصورها الا غير منقسمة : ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور نصف أى نفس كما نستطيع أن نتصور النصف لاصغر جسم بين الاجسام . على هذا النحو نقبين أن طبيعتهما ليستا متباينتين نحسب بل هما متضادتان بوجهها . ولم أزد على هذا القدر في معالجة الموضوع في هذا الكتاب ، لأن في ذلك ما يكفي لفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس ، ولأن قلوبهم بالامل في حياة أخرى بعد الموت ، وكذلك لان المقدمات التي يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيكا بأسرها : أولا لمعرفة أن جميع

العموم ، أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبدا ، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالتها الى العدم — ثم ملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ، ومن أجل هذا أيضا لا يفنى — ولكن الجسم الإنسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ليس مركبا إلا من أعضاء على

هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابها . أما النفس الإنسانية فليست بالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض : فهما تتغير جميع أعراضها ومهما تكن مثلا تتصور أشياء وتريد وتحس أشياء أخرى . . . الخ ، فلن يصير شيئا آخر ، فى حين الجسم الإنسانى يصير شيئا آخر متى تغير شكل بعض أجزائه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم الإنسانى أمر ممكن ميسور ، أما روح الإنسان أو نفسه (وأنا لا أفرق بينهما) فباقية بطبيعتها .

«وفى التأمل الثالث بينت — ببعض الأسباب فيما يلوح لى — أهم دليل استخدمته لاثبات وجود الله . ولكنى لم أرد أن أستخدم فى هذا الموضوع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية ، لكى أبعد أذهان القراء بقدر ما فى وسعى عن استعمال الحواس وعن الاتصال بها . ولذلك قريبا بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة (أرجو أن أوضحها توضيحا تاما فى ردودى على الاعتراضات التى وجهت الى الكتاب منذ فرغت من تحريره) ومنها المسألة التى أوردها فيما يلى : كيف أن فكرة كائن كامل اطلاقا ، وهى فكرة نجدها فىنا ، تشمل قدرا من الحقيقة الموضوعية ، أى تشارك بالتصور فى قدر من درجات الوجود والكمال ، بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة على الإطلاق : وهذا ما أوضحته فى تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة فى غاية البراعة والاتقان ترد فكرتها على ذهن صانع ما ، فانه كما أن ما لهذه الفكرة من اتقان موضوعى لا بد له من علة معينة ، أما أن تكون علم تلك الصانع

أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة ، فكذاك يمتنع بالنسبة الى فكرة الله التى هى فينا ؛ أن لا يكون الله ذاته علة لها .

« وفى التأمل الرابع أقيمت الدليل على جميع الأشياء، التى نتصورها تصورا واضحا جدا ومتميزا جدا هى كلها صحيحة ، كما أوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل ، مما تلزم معرفته ضرورة لتوكيد الحقائق السابقة ، ولفهم الحقائق التى تتلوها فهما صحيحا . ولكن ينبغى أن يلاحظ أنى لا أنظر هناك فى الخطيئة ، أى فى الخطأ الذى يقترب فى طلب الخير والشر ، بل فى الخطأ الذى يقع فى الحكم وتييز الحق من الباطل . وليس مقصدى أن أتكلم هناك فى الأمور التى هى من شأن الايمان أو سلوك الانسان فى الحياة ، بل فى الأمور التى تتصل بالحقائق العقلية والتى يمكن معرفتها بمعرفة النور الطبيعى وحده » .

« وفى التأمل الخامس شرح للطبيعة الجسمية على وجه العموم، ثم عود الى اثبات وجود الله بدليل جديد ، ربما وقعت فيه هو أيضا بعض الصعوبات ولكن يجد القارئ حلها فى الردود على الاعتراضات التى وجهت الى ويضاف الى ماتقدم أنى أبين على أى وجه يصح القول أن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله » .

« وانتهى فى التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل الخيلة ، وأصف علامات هذا التمييز ، وفيه أبين أن نفس الانسان متميزة عن الجسم حقا ، وأنها مع ذلك ملتزمة معه التاماً ومحددة به اتحاداً يجعلها وإياه شيئاً واحداً . وفيه أبسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس، مبينا الوسائل لاجتنابها وأزرد أخيراً جميع الأدلة التى يمكن أن يستنتج منها وجود الأشياء المادية ، لا لانى أرى لها فائدة كبيرة فى اثبات ما تثبته — أعنى أن العالم موجود وأن للناس أجساما ، وما شابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط انسان ذو عقل سليم بل لأن امعان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المثانة والبداهة مرتبة الأدلة التى توصلنا الى معرفة الله ومعرفة النفس . وبهذا الاعتبار

تكون الأدلة الأخيرة أوثق وأبين ما يمكن أن يقع للذهن الانساني من معرفة . وهذا كل ما قصدت الى اثباته في هذه التأملات الستة ، ومن أجل هذا أغفلت هنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عرضا في هذه الرسالة .

٢ — « الفلسفة والحضارة » : (١)

« وكنت أبغى بعد ذلك أن أوجه النظر الى منفعة الفلسفة ، وإن أبين أنها مادامت تتناول كل ما يستطيع الذهن الانساني أن يعرفه ، فيلزمنا أن نعتقد أنها هي وحدها تميزنا من الاقوام المتوحشين والهمجيين . وإن حضارة الامة وثقافتها إنما تقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها . ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمتحه فلاسفة حقيقيين . وكنت أبغى أن أبين غوق هذا أنه بالنسبة الى الأفراد ، ليس فقط من النافع لكل انسان أن يخالط من يفرغون لهذه الدراسة ، بل أن الأفضل له قطعا أن يوجه انتباهه اليها وأن يشتغل بها ؛ كما أن استعمال المرء عينيه لهداية خطواته واستمتاعه عن هذا الطريق بجمال اللون والضوء أفضل بلا ريب من أن يسير مغمض العينين مسترشدا بشخص آخر . لكن هذه الحالة الأخيرة أفضل من حالة من يبقى مغمض العينين وليس له من مرشد الا نفسه . ولأن يحيا المرء دون تفلسف هو كمن يظل مغمضا عينيه لا يحاول أن يفتحهما : والتلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر لا يمكن أن يقارن بالرضى الذي ينال من معرفة الأشياء التي تنكشف لنا بالفلسفة . »

« وأود أن أقول أخيرا ان هذه الدراسة الزم لاصلاح اخلاقنا وهداية سلوكنا في الحياة من استعمال عيوننا لهدية خطواتنا . ان البهائم العجماوات التي لا هم لها الا حفظ جسومها ، لا تكل عن الداب والسعى في طلب اقواتها

(١) ديكارت ؛ « مبادئ الفلسفة » ترجمتها العربية : القاهرة ١٩٦٠ .
ص ٤٨ — ٥١ .

أما الناس الذين أهم جزء فيهم هو الذهن فيجب عليهم أن يجعلوا طلب الحكمة مهمهم الأكبر ، لأن الحكمة هي القوت الصحيح للعقول . وأستطيع أيضا أن أقنع نفسي أن هنالك كثيرين ما كان يفوتهم هذا الطلب لو أنهم أملوا شيئا من النجاح فيه وعرفوا مبلغ مقدرتهم عليه . وليس من النفوس نفس مهمسا تكن من قلة النبيل ، تظل متعلقة بالحواس تعلقا شديدا فلا تتحول عنها حينما من الدهر ، متشوقة الى خير اعظم ، وان تكن الغالب تجهل ماهية ذلك الخير . والذين آتاهم الله حظا عظيما ، فأنعم عليهم بالعافية والمناصب والأموال ، ليسوا أقل من غيرهم رغبة في ذلك الخير ، بل انى لأحسبهم اتشد لهفة واشتياقا الى خير آخر أكمل وأسمى من كل ما يملكون من خيرات » .

« وهذا الخير الأسمى ، اذا نظرنا اليه بالنور الخطرى دون نور الايمان ، لم يكن شيئا سوى معرفة الحقيقة عن طريق عللها الاولى ، أعنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة . ولما كانت هذه الأمور كلها حقا ولا مرأء فيها ، لم يصعب اقناع الناس بها ، متى أحسنا عرضها والتدليل عليها » .

٣ - الفضائل « الجوانية » والفضائل « البرانية » : (١)

« ان هنالك فرقا بين الفضائل الحقيقية ، والفضائل التى ليست الا ظاهرية ، كما أن هنالك فرقا كبيرا بين الفضائل التى تصدر عن معرفة الحقيقية معرفة صحيحة ، والفضائل التى تكون مصحوبة بالجهل أو الخطأ . والفضائل التى أسماها « ظاهرية » ليست فى حقيقة الأمر الا رذائل .

« ولكن من حيث انها ليست من الشيوخ بقدر الرذائل الأخرى التى هى اضداد لها ، ومن انها أبعد عنها من الفضائل التى تشغل منزلة وسطى ، فقد جرت عادة الناس أن يقدروها أكثر ممنا يقدررون هذه الفضائل .

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ترجمتها العربية ، ص ٣٦ - ٤١ .

ولذلك لما كان عدد من يخافون المخاطر خوفا شديدا جدا أكثر من عدد من يخافونها قليلا جدا ، فقد غاب على الناس أن يقابلوا بين « التهور » و « الاستحياء » كما يقابلون بين فضيلة ورذيلة ، وزاد تقديرهم للتهور على تقديرهم للشجاعة الحقيقية . ولذلك أيضا وجدنا المبشرين يمدحون عادة أكثر مما يمدح أهل السخاء ، ووجدنا الاخيار المخلصين حقا لا ينالون من الاستهزاء بالبر والتقوى قدر ما ينال المخرفون والمنافقون .

« وكثير من الفضائل الحقيقية لا تصدر عن معرفة حقيقة ، بل ان منها ما يصدر أيضا عن نقص أو خطأ : فغالبا ما تكون البساطة علة لرقعة القلب ، والخوف علة للتقوى ، والياس علة للشجاعة . والفضائل الصحوية بنقص يختلف بعضها عن بعض ويسمىها الناس أيضا بأسماء مختلفة . أما الفضائل الخالصة الكاملة التي لا تصدر الا عن معرفة الخير فهي كلها من طبيعة واحدة ويمكن أن يشتمل عليها اسم الحكمة : لأن كل من صدقت عزيمته وثبتت ارادته على أن يستعمل عقله دوما أحسن ما وسعه من استعمال ، وأن يتوخى في جميع أفعاله ما يراه أحسن الأشياء ، هو حكيم حقا بقدر ما تهيئة له طبيعته . وبهذا وحده يكون عادلا وشجاعا ومعتدلا ويكون مالكا لكل الفضائل الأخرى . وهذا هو السبب في أن هذه الفضائل مع كونها أكمل جدا من الفضائل التي تلمع وتبرز بسبب امتزاجها ببعض النقص ؛ غير أنه لما كانت العامة أقل التفاتا إليها ، لم تجر العادة بأن تنظم لها عقود الثناء .

« يضاف الى هذا أن من بين الأمرين المطلوبين للحكمة على نحو ما وصفنا من قبل — أعنى ادراك الذهن لما هو خير واستعداد الإرادة لأن تتبعه على الدوام — أن هتالك أمرا هو مناط الإرادة وهو وحده يمكن أن يملكه الناس

جميعا على السواء ، نظرا إلى أن قرائح بعض الناس أقل جودة من قرائح غيرهم . ولكن مع أن لم يرزقوا جودة القريحة يستطيعون أن يبلغوا من الحكمة ما تؤهلهم له طبائعهم ، وأن ينالوا رضى الله بفضائلهم ، ما داموا متمسكين بعري العزيمة الصادقة ، مصممين على أن يعملوا كل ما يروونه خيرا ، وأن لا يدخروا جهدا فى تعلم الوجبات التى يجهلون بها . بيد أن من يقصدون إلى فعل الخير بعزم صادق ، ويبذلون فى تثقيف أنفسهم عناية خاصة ويملكون أيضا قريحة نفاذة ، لأجبرم يصلون إلى مرتبة من الحكمة أرفع من مرتبة غيرهم .

٤ - فى أنه للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة فى حياته إلى أن يضع الأشياء جميعا موضع الشك بقدر ما فى الامكان « (١)

« من حيث أننا لئلا أطفالا قبل أن نكون رجالا وأننا قد أصبنا حيننا وأخطأنا حيننا آخر فى الحكم على الأشياء التى عرضت لحواسنا حينما لم نكن قد استكملنا بعد استعمال عقولنا ، فإن أحكاما كثيرة قد تعجلنا فى إطلاقها تمنعنا من الوصول إلى معرفة الحقيقة ، وتتشبث بنفوسنا تشبثا يلوح لنا معه أن من المحال أن نتخلص منها ما لم نشرع ، مرة فى حياتنا ، فى الشك فى جميع الأشياء التى قد نجد فيها أدنى شبهة من قلة اليقين . »

٥ - « فى أننا لا نستطيع أن نشك دون أن نكون موجودين . وإن هذه أول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها » (٢)

« ونحن حين نرفض على هذا النحو كل ما يمكننا أن نشك فيه ، بل حين نخاله باطلا ، يكون من الميسور لنا أن نفترض أنه لا يوجد إله ولا سماء ولا أرض ، وأنه ليس لنا أبدان . لكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ٨٦ - ٨٧ .

(٢) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ٩١ - ٩٢ .

موجودين حين نشك في حقيقة هذه الأشياء جميعا ، لأن مما تأباه عقولنا أن نتصور أن ما يفكر لا يكون موجودا حينما يفكر . وعلى الرغم من أشد الاعتراضات شططا فأننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد أنها أهم وأوثق معرفة تعرض لن يدبر أفكاره بترتيب » .

٦ — « التمييز بين النفس والبدن » (١)

« ويبدو لي أيضا أن هذا المسلك هو خير المسالك التي تستطيع أن تختارها لكي نعرف طبيعة النفس وأنها جوهر يتميز كل التميز عن البدن : لأننا حينما نفحص عن ماهيتنا نحن الذين نفكر الآن في أنه ليس خارج فكرنا شيء هو موجود حقا، نعرف جليا أننا لا نحتاج لكي نكون موجودين إلى أي شيء آخر يمكن أن يعزى إلى الجسم ، وأما وجودنا بفكرنا وحده . واذن ففكرتنا عن أنفسنا أو عن فكرنا سابقة على فكرتنا عن الجسم ، وهذا الفكرة أكثر يقيناً ، بالنظر إلى أننا لا نزال نشك في وجود أي جسم في حين أننا نعرف على وجه اليقين أننا نفكر » .

٧ — « في أن ماهية النفس هي التفكير » (٢)

« لما كنت أعرف أن جميع الأشياء التي أتصورها في وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها ، فيكفي أن يتيسر لي تصور شيء بدون شيء آخر » لكي أستوثق من أن الشئيين متميزان أو متغايران : لأن من الممكن أن يوجد منفصلين على الأقل بقدرة الله الواسعة . ولا أهمية لمعرفة أي قوة يحصل هذا الانفصال لكي اضطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران . وإذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أنني موجود ، وأنني مع ذلك لا ألاحظ أن شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أنني

(١) مبادئ الفلسفة ص ٩٢ — ٩٣

(٢) ديكارت : « التأملات » ترجمتها العربية ، الطبعة الثالثة ، ص

١٩٢ — ١٩٣

شيء مفكر ، استطعت القول بأن ماهيتي إنما انحصرت فى أتى شيء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير . ومع أن من الممكن (بل من المحقق كما سابين بعد قليل) أن يكون لى جسم قد اتصلت به اتصالاً وثيقاً إلا أنه لما كان لدى من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسى ، من حيث أنى لست إلا شيئاً مفكراً لا شيئاً ممتداً ، ومن وجهة أخرى لدى فكرة متميزة عن الجسم من حيث أنه ليس إلا شيئاً ممتداً وغير مفكر ، فقد ثبت أن هذه الانية ، أعنى نفسى التى تقوم بها ذاتى وماهيتى ، متميزة عن جسمى تميزاً تاماً وحقيقياً؛ وأنها تستطيع أن تكون أو أن توجد بدونها .

٨ - « ماهو الفكر » (١)

« أقصد بلفظ الفكر كل ما يختلج فينا بحيث ندركه بأنفسنا ادراكاً مباشراً . ومن أجل هذا لا يقتصر مجال الفكر على التعقل ، والإرادة ، والتخيل ، بل يتناول الاحساس أيضاً . لآتى حين أقول : أنا أرى وأمشى ، وأذن فأنا موجود . وحين أقصد من الكلام على الرؤية أو المشى عمل عيني ، أو ساقى ، لا يكون استنتاجى استنتاجاً يقيناً ينتقى معه كل شك : فقد أظن أتى أرى أو أمشى دون أن أفتح عيني أو أبرح مكانى ، كما يحدث لى أحياناً وأنا نائم ، بل بما يقع لى هذا الظن نفسه لو لم يكن لى جسم على الإطلاق ولكن حين أريد أن أتحدث فقط عن عمل فكرى أو وجدانى ، أى عن المعرفة التى أجدها فى نفسى والتى تخيل لى أتى أرى أو أمشى ، تكون هذه النتيجة صحيحة لا أستطيع إن أشك فيها لأنها ترجع الى النفس التى لها وحدها ملكة الوعي والتفكير على أى نحو آخر . »

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ص ١٣ .

٩ — « بالذهن وحده نعرف ماهية الاشياء الجسمية » : (١)

« وانى مهما اعجب فلن اجاوز حد العجب حين الاحظ ما فى ذهنى من وهن وهيل يجعله عرضة للخطأ من غير وعى : لانى وان كنت اجيل ذلك كله فى ذهنى ، دون ان اتكلم ، الا ان الكلام يحول دون تقدمى ؛ والفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعنى : فنحن نقول اننا «نرى» الشمعة بعينها اذا كانت امامنا ، ولا نقول اننا «نحكم» بانها بعينها ، لان لها لون الشمعة وشكلها ومن هذا اكاد ان استنتج اننا نعرف الشمعة بآبصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها ، لولا انى انظر من النافذة فاشاهد بالمصادفة رجلا يسير فى الشارع ، فلا يفوتنى ان اقول عند رؤيتهم انى ارى رجلا بعينهم ، كما اقول انى ارى شمعة بعينها ، مع انى لا ارى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون قطاء لآلات صناعية تحركها لوالب ، ولكنى احكم بانها ناس : واذن فانا ادرك بمحض ما فى ذهنى - بقوة الحكم ماكنت احسب انسى اراه بعينى . »

١٠ — فى ان حرية ارادتنا لا تعرف بالدليل وانما تعرف بتجربتنا لها (٢)

« بديهى جدا ان لنا ارادة حرة توافق او لا توافق كما يحلو لها . وهذا يمكن ان يعد من اكثر المعانى المفطورة شيوعا . وقد رأينا فيما تقدم دليلا على ذلك واضحا جدا : لاننا حين كنا نشك فى كل شيء ؛ بل حين ذهبنا الى افتراض ان خالقنا استعمل قدرته لاضلالنا من جميع الوجوه ، ادركنا فى انفسنا حرية بلغ من عظمتها ان استطعنا ان نمنع انفسنا من الاعتقاد بما لم تكن نعرفه بعد معرفة كاملة . غير ان ما ادركناه ادراكا متميزا ولم نكن نستطيع ان نشك فيه ابان تعليقنا للحكم حينذاك ، كان يقينه مساويا ليقين اى شيء آخر تيسر لنا ان نعرفه من قبل . »

(١) ديكارت : « التأملات » ص ٨٣ — ٨٤

(٢) ديكارت « مبادئ الفلسفة » ترجمتها العربية ص ١٣٣

١١ — « يكفى لإثبات وجود الله أن تكون ضرورة المكينونة أو الوجود

متضمنة في تصورنا له » (١)

« أذ عاد الفكر واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه ، فاكشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة ، كامل غاية الكمال ، تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله ، وهو ذلك الكائن الكامل على الإطلاق ، كائن أو موجود ؛ لأنه وإن يكن لديه أفكار متميزة عن أشياء أخرى كثيرة ، لكنه لا يلاحظ فيها شيئاً يؤكد له وجود موضوعاتها ، في حين أنه يدرك في هذه الفكرة أنها لا تتضمن الوجود المكن محسب ، كما هو الشأن في أفكاره عن الأشياء الأخرى ، بل الوجود الضروري الأبدى على الإطلاق .

ومن حيث أن الفكر يرى أنه من الضروري أن يكون متضمناً في الفكرة التي لديه عن المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، فهو راسخ الاقتناع بأن للمثلث الزوايا الثلاث المساوية لقائمتين ، كذلك متى تصور الوجود الضروري الأبدى متضمناً في فكرته عن الوجود الكامل اطلاقاً ، لزم أن يستنتج أن ذلك الوجود الكامل باطلاق موجود حقا .

١٢ — « في إن الأوهام تمنع الكثيرين من أن يتبينوا ما يتميز به الله من ضرورة الوجود » (٢)

« الفكر لا يجد عناء في الاقتناع بهذه الحقيقة لو أنه تحرر من أوهامه لكن لما كنا قد ألفنا أن نفرق ، في جميع الأشياء الأخرى ، بين الماهية والوجود وكنا قادرين على أن نتخيل ما طاب لنا من صور ذهنية لأشياء ربما لم توجد قط وربما لا توجد أبداً ، فقد يحدث لنا حين لا نسمو بأذهاننا كما ينبغي إلى تأمل ذلك الوجود الكامل باطلاق أن يساورنا الشك في أن تكون فكرتنا عن الله من قبيل تلك الأفكار التي نتخيلها كما يحلو لنا ، أو من تلك الأفكار الممكنة ، وإن لم يكن الوجود داخلاً بالضرورة في طبيعتها .

(١) « مبادئ الفلسفة » ص ١٠١ — ١٠٢

(٢) « مبادئ الفلسفة » ص ١٠٤ — ١٠٥

١٣ - في « الدليل على وجود الله من نقص وجودنا » (١)

« أريد هنا أن أنظر هل في استطاعتي ، أنا المالك هذه الفكرة عن الله ، أن أكون موجودا اذا لم يكن هناك الله . واني أتساءل انن : ممن استفدت وجودي ؟ قد أكون استفدته من نفسي أو من أبوي أو من عسل أخرى أقل من الله كمالاته ، فليس يمكن أن نتصور شيئا أكمل منه بل ولا كفوًا له لكني لو كنت مستقلا عن كل شيء سواي ، وكنت أنا نفسي خالق وجودي ، لما كنت أشك في شيء أو أشتبه شيئا ، ولما كنت بالاجمال مفتقرا الى أي كمال ، لاني كنت أمنع نفسي كل كمال يخطر ببالي ، وأكون حينئذ الهيا ... على أنه لو جاز لي أن أفترض أنني ربما كنت موجودا دائما كما أنا موجود الآن فلن أحتاجي بذلك قوة الاستدلال ، ويتحتم على أن أعرف ضرورة كون الله خالق وجودي : لان زمان حياتي كله يمكن أن ينقسم أجزاء لا نهاية لها كل واحد منها لا يعتمد بأي حال على الأجزاء الأخرى : فيترتب على ذلك كله أنه لا يلزم من أتى موجود في الزمان الماضي القريب أن أكون موجودا الآن ، ما لم توجد في هذه اللحظة علة توجدني أو « تخلقني مرة ثانية » ان صح هذا القول ، أي تحفظ على وجودي ...

ولكن لعل ذلك الموجود الذي عليه اعتمادي ليس هو الله ، ولعلي الآن قد استفدت وجودي من أبوي أو من علل أخرى أقل كمالاته من الله ، . هيهات أن يكون ذلك : فقد سبق أن قلت ان من الامور البديهية جدا أنه لا بد على الأقل أن يكون في العلة من الحقيقة قدر ما في معلولها . واذا صح هذا فمن حيث أتى يفكر وفي نفسي فكرة عن الله ، كائنة ما كانت علة وجودي ، فلا بد من التسليم بأن هذه العلة هي أيضا شيء يفكر ، وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التي تنسبها الى الله . ثم يصح أن نبحث من جديد عن أصل هذه العلة ووجودها ، وهل همها من ذاتها أو من علة أخرى : لانه لو كان

(١) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية ، ص ١٢٠ - ١٢٤

وجودها من ذاتها للزم مما قدمت أن تكون هذه العلة هي الله ، لأنها لما كانت مالكة لصفة الوجود من ذاتها فلا بد أن يكون لها كذلك القدرة على أن تملك بالفعل كل كمال تخطر لها فكرته ، وبعبارة أخرى لا بد أن تملك جميع صفات الكمال التي أتصورها في الله . أما إذا كان وجودها عن علة أخرى غير ذاتها فلنا أن نتساءل من جديد والسبب عينه عن هذه العلة الثانية : هل وجودها من ذاتها أو من غيرها ، ونتدرج حتى نصل أخيرا إلى علة قصوى ستكون هي الله . وجلّى جدا أنه لا يصح في هذا المقام أن نذهب في تدرج العلل إلى غير نهاية ، فإنا لسنا هنا بصدد العلة التي أوجدتني من قبل بل بصدد العلة التي تحفظ على وجودي الآن... ولكن لا بد أن نستخلص من كونى موجودا ومن كونى مالكا لفكرة موجود مطلق الكمال ، أى لفكرة الله ، أن وجود الله قد تم اثباته بدليل هو غاية في البداهة والوضوح .

١٤ — « في أننا وإن كنا لانحيط علما بذات الله وصفاته فما من شيء نعلمه بأوضح مما نعلم كمالاته » (١)

« أتى لا أرى هذا الأمر عسيرا على من راضوا أذهانهم على أن تتفكر في الله ، ومن القوا بالهم إلى كمالاته اللامتناهية : فإنا وإن لم نخط بها خبرا — لأن من طبيعة اللامتناهى أن تعجز الأفكار المتناهية عن الإحاطة به — فإنا نتصورها مع ذلك تصورا أوضح وأشد تميزا من تصورها للأشياء المادية : وذلك لأنها لما كانت أبسط منها ولا يحدها حد ، فإن ما نتصوره منها يكون أقل اختلاطا . ولذلك لم يكن هنالك تفكر هو أشد عونا على تكميل أذهاننا وأعظم قدرا من التفكير في الله من حيث أن النظر في موضوع لا حدود لكمالاته يملأ نفوسنا رضى واطمئنانا . »

(١) « مبادئ الفلسفة » ص ١٠٨ — ١٠٩

١٥ — « في ان الحرية أعلى مراتب الكمال عند الإنسان : وانها هي التي تجعله خالقاً بالمدح أو بالذم » (١)

« لما كانت الارادة بطبيعتها رحيمة جدا ، فقد فزنا عن طريقها بعبارة عظيمة وهي أن نتصرف بحرية ، بحيث نكون مستقلين بأنفعالنا استقلالاً يجعلنا جديرين بالثناء اذا احسننا التصرف . فكما ان المرء حين يرى الماكينات تتحرك على صور كثيرة مختلفة وتدور على أفضل ما يمكن من الدوران ، لا يوجه اليها الثناء لانها انما تقوم بهذه الحركات عن طريق ما وضع فيها من لواب ، في حين يوجه الثناء الى الصانع الذي صنع هذه الماكينات لما لديه من قدرة وارادة استطاع بهما أن يبرع في تركيبها . كذلك نشأنا اذا اخترنا ما هو حق بعد تمييزه من الباطل بفعل ارادتنا نكون أكثر استحقاقاً للثناء مما لو كنا مجبرين وموغمين على التصرف ، متأثرين بمبدأ غريب منا . »

١٦ — « ان لنا ارادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود » (٢)

« لا يصح لى أن أشكو من أن الله لم يهينى حرية اختيار أو ارادة ذات حظ عظيم من الرحابة والكمال . فالواقع أن تجارب وجدانى تشهد بان لى ارادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود . »

« وما يبدو لى جديراً بالملاحظة انه ما من قوة أخرى من قوى نفسى مهما تبلغ من كمال وعظمة ، الا وأتبين انه كان من الممكن أن تكون اكمل واعظم مما هي . فاذا نظرت مثلاً الى ما لدى من قوة التصور ، وجدت أن نطاقها ضيق محدود جداً ، وتمثلت فى الوقت نفسه فكرة قوة أخرى أوسع منها كثيراً بل غير متناهية ولا محدودة . وكونى أرى أن بمقدورى أن أتمثل هذه الفكرة يجعلنى أتبين فى غير عناء أنها من الصفات التى اختصت بها

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ترجمتنا العربية ص ١٢٩ — ١٣١

(٢) ديكارت : « التأملات » ترجمتنا العربية . القاهرة ١٩٦٥ ص ١٤٢.

الذات الالهية (طبيعة الله) . أما الارادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها في نفسى فوجدتها وحدها كبيرة للغاية ، بحيث لا يتصور غيرها أوسع وأرحب منها ولما كانت ارادتي تمثل هذه القوة فهي على وجه الخصوص الأمر الذى يجعلنى أحكم أننى على صورة الله ومثاله » .

١٧ — « كيف يمكن التوفيق بين الحرية الانسانية وبين سبق التقدير

الالهى » (١)

وفى حين أننا لن نجو عناء فى التخلص من تلك الصعوبات (٢) اذا التفتنا الى أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الشاملة — تلك القدرة التى علم بها كل ما هو كائن أو ما يمكن أن يكون بل اراده منذ الازل — هى قدرة لا متناهية . والحاصل أننا نملك من العقل ما يكفى لأن نعرف بوضوح وتميز أن تلك القدرة فى الله ، وليس لدينا منه ما يكفى لأن نفهم مدى تلك القدرة الى الحد الذى نعلم معه كيف تأذن بأن تكون أفعالنا بتمامها حرة غير مقيدة .

واننا من جهة أخرى لو ائقون من الحرية وعدم التقيد القائمين فينا بحيث لانعرف شيئاً بوضوح أكثر مما نعرفهما . ولذلك لا ينبغى أن تكون قدرة الله الكاملة مائعة لنا من هذا الاعتقاد : فان من الخطأ أن نشك فيما ندركه «جوانيا» ونعلم بالتجربة وجوده فى أنفسنا ، لأننا لا نفهم شيئاً آخر نعلم أنه ممتنع على الفهم بطبيعته » .

١٨ — «العقل أحسن الأشياء قسمة بين الناس» (٢)

« العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس بالتساوى ، اذ يعتقد كل

(١) ديكارت : «مبادئ الفلسفة» ص ١٣٤ — ١٣٥

(٢) يشير الى صعوبة التوفيق بين حرية الارادة والانسانية وبين تقدير الله للأشياء تقديرا سابقا على حصولها .

(٣) ديكارت : « المقال فى المتهج » ترجمة المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى ، القاهرة ١٩٣٠ ص ٣ — ٤

فرد أنه أولى منه الكفاية ، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقتنعون بحظهم من شيء غيره ، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة على ما لديهم منه . وليس براجح أن يخطيء الجميع في ذلك ، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم وتميز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق ، تتساوى بين كل الناس بالفطرة . وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر ، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر .

١٩ - « في أننا ينبغي أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالنا . ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي أن لا نعتقد شيئاً لم ندركه أدراكاً واضحاً جداً » (١)

« ينبغي قبل كل شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل : وهي أن ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أي شيء آخر . فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله . أما الحقائق التي لم يرد عنها شيء في التنزيل فليس مما يتفق مع طبع الفيلسوف أن يسلم بصحة شيء لم يتحقق منه ، ولا أن يركن إلى الثقة بالحواس ، أي يكون اطمئنانه إلى ما تلقاه في طفولته من أحكام هوجاء أكثر من اطمئنانه لما يقضي به العقل الناضج . »

٢٠ - « في قدرة النفس بالنسبة إلى انفعالاتها » (٢)

« ليس من المستطاع استثارة انفعالاتنا أو إزالتها مباشرة بقوة إرادتنا . ولكن يستطيع ذلك على نحو غير مباشر بواسطة تمثيلنا للأشياء التي جرت العادة بأن تكون مرتبطة بالانفعالات التي نريد الحصول عليها ، والتي هي مضادة

(١) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ص ١٨٠

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » الفقرة ٥ بتحقيق بيير مينار ،

باريس سنة ١٩٣٧ ص ٣٠ .

لتلك التي نرغب في اطراحها . فاذا اراد الانسان مثلا أن يستثير في نفسه الشجاعة وأن ينتزع منها الخوف ، فليس يكفي أن تتجسه ارادته الى ذلك ، بل يلزم أيضا أن يوجه عنايته الى النظر في الأسباب أو الموضوعات أو الشواهد التي تقنعه بأن الخطر ليس كبيرا ، وأن الأمان يكون دائما في الدفاع أكثر مما يكون في الهرب ، وأتينا لابد أن نظفر بالمجد والابتهاج عند الانتصار ، في حين أننا لا نستطيع أن نتوقع غير الحسرة والعار عند الهرب ، وما شابه ذلك .

٢١ — « في معرفة الانسان قدر نفسه » (١)

« لما كان من أركان الحكمة أن يعرف المرء على أي وجه ولاى سبب ينبغي أن يقدر نفسه أو أن يحتقرها ، فسأحاول هاهنا أن أعبر عن رأيي في الموضوع . ولست الاحظ في أنفسنا إلا أمرا واحدا يجعلنا جديرين بتقدير أنفسنا ، وأعني به ممارستنا لحريتنا ، وسيطرتنا على ارادتنا : ذلك أنه ما من شيء سوى الأفعال الصادرة عن هذه الحرية هو خليق بالمدح والسقم فان هذه الحرية اذ تهين لنا السيادة على أنفسنا ، تجعلنا على نحو ما شبيهين بالله ، على شرط أن لا نضيع بالجبن ما تمنحنا هذه الحرية من حقوق » .

٢٢ — « في قوام الأريحية » (٢)

« من أجل هذا اعتقد أن الأريحية الحقيقية التي من شأنها أن تجعل المرء يقدر نفسه أرفع تقدير يسوع له أن يبلغه في تقدير النفس ، قوامها أمران : الأول أن يعلم أنه ما من شيء هو في مقدوره حقا سوى حريته في تصريف ارادته وأنه ليس هنالك ما يمدح أو يذم لأجله سوى استعماله لتلك الإرادة استعمالا حسنا أو قبيحا . والثاني أن يشعر في نفسه بالعزيمة الصادقة الوطيدة على استعمالها استعمالا حسنا ، أي أن لا تتقاعس ارادته قط عن

(١) ديكارت « انفعالات النفس » فقرة ١٩٢

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٩٣

الاقدام والاطلاع بكل مسيراه افضل الأمور ، وهذا هو سلوك السبيل
الأمثل للفضيلة » .

٢٣ — « واجب كل امرئ أن ينصف نفسه » : (١)

« لأن يكن الغرور الذى يدفع الانسان الى المغالاة فى تقدير نفسه رذيلة
اختصت بها النفوس الضعيفة الدنيئة ، فليس معنى هذا أن يكون الحط من
قدر النفس ديننا للنفوس القوية الكريمة . بل ان واجب كل امرئ أن
ينصف نفسه ، فيعرف مناقبه معرفته لعيوبه . واذا كان من شأن الحياة أن
يمنع المرء من نشرها واعلانها فليس بمانع له من الشعور بها » .

٢٤ — « فى أن الأريحية تمنعنا من احتقار الغير » (٢)

« ان أولئك الذين يعرفون قدر أنفسهم على النحو الذى بيناه يسهل عليهم
أن يقتنعوا بأن كل واحد من الناس يستطرح أن يعرف قدر نفسه مثلهم ،
اذلثىء من ذلك يعتمد على الغير : ولذلك فهم لا يحتقرون أحدا قط . ومع
أنهم كثيرا ما يرون أحيانا غيرهم من الناس يرتكبون أخطاء تظهر ضعفهم
فانهم أميل الى التغاضى عنها والتماس المезде لهم ، والاعتقاد بأن تلك الأخطاء
صدرت عن نقص فى المعرفة لا عن سوء فى النية . وكما أنهم يفترضون أنهم
هم انفسهم لا يمكن أن يكونوا أدنى بكثير من بعض من يفوتونهم فى المال
أو فى الشرف أو فى الذكاء أو فى العلم أو فى الجمال . . . كذلك لا يرون
انفسهم أرفع بكثير ممن هم دونهم فى واحدة من تلك الصفات ، لأنهم يرونها

(١) ديكارت : « من رسالة الى الأميرة اليزابث » فى ٦ من أكتوبر ١٦٤٥
(انظر : ديكارت « رسائل فى الأخلاق » جمعها وقدم لها جاك شغالييه ،
باريس ١٩٣٥ ص ١٠٠ .

(٢) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٤

(م — ٤ بواد المثالية)

ضئيلة القيمة بالقياس الى الارادة الطيبة التى هى وحدها ميزان تقديرهم لأنفسهم ، والتى يفترضون وجودها أو على الأقل امكان وجودها لدى كل انسان آخر .

٢٥ — «فى صفات الأريحية : وانها علاج لكل ما ينجم عن الانفعالات

من اضطراب» (١)

« وأهل الأريحة هذه مطبوعون على القيام بجلائل الأعمال ، وان كانوا لا يقدمون على شئ مالم يشعروا بأنهم اكفاء له . وهم على قلة مبالاتهم بمصالحهم الشخصية ، لا يرون اعظم من ان يعملوا خيرا وان يسدوا الى الناس احسانا ؛ لهذا تراهم دائما كاملى الآدب والبشاشة والدمائة . وهم فضلا عن ذلك سادة لعواطفهم مسيطرون على انفعالاتهم ، متزهون من توازع الحسد والغيرة والخوف والغضب فى معاملاتهم مع الناس . »

٢٦ — «الخير الأسمى قوامه الارادة الطيبة» : (٢)

« نستطيع ان ننظر الى جمال كل شئ فى ذاته ، دون نظر الى علاقته بغيره . وبهذا المعنى يكون بديها أن الله هو الخير الأسمى ، لأنه لا نظير لكماله بين المخلوقات . ولكننا نستطيع أيضا ان نجعل اعتبارنا له بالقياس اليه . وبهذا المعنى لا ارى شيئا يجب علينا ان نقدره حق قدره سوى ما يخصصنا على نحو ما ، وما يكون امتلاكه كمالا عندنا . ان الفلاسفة القدماء الذين لم يستضيئوا بنور الايمان ، فلم يعرفوا شيئا عن الغبطة الأخروية . لم ينظروا الا الى الخيرات التى نستطيع امتلاكها فى هذه الحياة الدنيا ، وانما التمسوا بين هذه الخيرات أيها هو الخير الأسمى ، أى الخير الأكبر والأعظم . »

(١) ديكارت : « انفعالات النفس » فقرة ١٥٦ .

(٢) ديكارت : « رسالة الى ملكة السويد فى ٢٠ من نوفمبر ١٦٤٧ »

(انظر : ديكارت « رسائل فى الأخلاق » جمعها وقدم لها جاك شفالبييه ، باريس ١٩٣٥ ص ٢٨١ — ٢٨٥) .

ولكن لكى أستطيع تحديده أرى أننا لا ينبغي أن نجعل فى عداد الخيرات بالنسبة لنا ، إلا تلك التى نملكها أو تلك التى فى مقدورنا أن نكتسبها . وإذا سلمنا هذا فيجب أن الخير الأسمى لدى الناس جميعا هو حشد من جميع الخيرات — خيرات النفس أو خيرات البدن والحظ — التى ينعم بها بعض الناس . ولكن خبر كل واحد من الأفراد شئ مختلف جدا ، وقوامه ثبات الإرادة على العمل الصالح وما ينتج عنه من رضى النفس . ذلك أننا لا نرى كالإرادة الطبية خيرا يبلغ ما بلغت من العظمة ويكون كله فى مقدور كل واحد من الناس : نخيرات البدن والحظ لا تعتمد علينا إطلاقا . أما خيرات النفس فمرجعها كلها الى أمرين : أحدهما أن نعرف ، والثانى أن نريد ما هو حسن . ولكن المعرفة غالبا ماتجاوزطاقتنا ، فلم يبق إلا ارادتنا ، وباستطاعتنا أن نتصرف فيها على وجه الإطلاق . ولست أرى من الممكن أن نتصرف فيها على وجه أفضل من أن يكون لدينا دائما تصميم راسخ وطيد على أن نعمل جميع الأشياء التى نحكم بأنها الأفضل ، وأن نستخدم ما نملك من قوة الذهن لمعرفة على الوجه الأكمل . هذا قوام الفضائل جميعا ؛ وهو وحده خليف بالمدح والتكريم ؛ وأخيرا من هذا وحده ينتج دائما أعظم الرضى فى الحياة وأبقىه ، وفى هذا أرى قوام الخير الأسمى .

وهذه سبيلى فيما أراه من التوفيق بين أشد الرايين تعارضا وأكثرهما نيوعا بين القدماء : وهما رأى « زينون » (١) الذى وضع الخير الأسمى فى الفضيلة أو فى شرف الضمير ، ورأى « ابيقور » وقد وضعه فى الرضى الذى أطلق عليه اسم اللذة .

والأحظ أن الخير بالنسبة إلينا لا ينبغي أن تقاس عظمته فقط بقيمة الشئ الذى هو قوامه ، بل ينبغي أن تقاس أيضا بمقياس النحو الذى يكون عليه تعلقه بنا ؛ وأنه فضلا عن أن حرية الاختيار فى ذاتها هى أنبل ما

(١) أنظر كتابنا : « الفلسفة الرواقية » الطبعة الثالثة ، ١٩٦٨

يكون فينا من حيث أنها تجعلنا على نحو ما أندادا لله وتبدو وكأنها قد أعفتنا
 عن أن نكون من رعاياه ؛ ومن ثم كان حسن استعمالها هو أعظم مانصيب
 من خير ، فهي أيضا قنيتنا التي نملكها دون شريك والتي نحرص عليها فوق
 كل ما عداها . وينتج من هذا أنها وحدها المصدر لأكبر قسط من رضى
 النفس . ولهذا نرى مثلا ان فى راحة النفس واطمئنان القلب اللذين يستشعرهما
 من يعلمون أنهم لا يتقاعدون قط عن بذل أقصى الجهد ، سواء كان ذلك لمعرفة
 الخير أو لتحصيله ، لذة لا نظير لها ، وهى أحلى وأبقى وأثبت من جميع
 الاذائد التى تأتى من الخارج . . . » .

٢٧ - « الهائق الجوانى » لدى الإنسان : (١)

« اذا لم يقع للإنسان الذى يهتدى بهدى العقل الصحيح أمور تكدر
 الحواس أو عناء يؤود الجسم ويرهقه ، فمن الميسور له أن يكون من الراضين
 المستبشرين لا حاجة به من أجل ذلك الى أن ينسى أو أن يهمل الأشياء البعيدة ،
 بل حسبه أن يحاول اخلاء نفسه من أى انفعال نحو الأمور التى قد لاتسره
 وهذا لا يتنافى البر والاحسان ، لأن الانسان يستطيع أكثر الاحيان ان يجد
 للشروع التى يفكر فيها بغير انفعال علاجا افضل مما يجد للشروع التى تسبب
 الغم والهم . ولكن كما ان صحة البدن ووجود المسرات تيسر للنفس تنحية
 جميع الانفعالات المتصلة بالحزن وادخال الانفعالات المتصلة بالفرح ، ففى
 هذا ما يعين الجسم على أن يكون أكثر عافية وعلى أن تبدو الأمور الحاضرة
 ادعى الى جلب المسرة . بل انى لأعتقد أن ما يستشعره المرء من غرر «جوانى»
 قد أوتى قوة خفية تجعل الحظ أكثر مواتاة له . ولست احب ان اكتب ذلك
 لأشخاص من ضعاف العقول ، مخافة أن يستسلموا للخرافات . اما من جهة
 سهوئك فكل ما أخشاه هو ان تسخرى منى وأن تظنى أنى قد أصبحت سريع

(١) من رسالة الى الاميرة اليزابيث فى نوفمبر ١٦٤٦ (انظر : فيكارت :

« رسائل فى الاخلاق » ص ١٥٠ - ١٦٠) .

التصديق للأوهام . ولكن عندي مالا حصر له من التجارب تأييدا لرأيسى ،
 مصحوبة بشهادة سقراط وهو حجة في هذه الأمور . أما تجاربي فكثيرا ما
 لاحظت أن الأعمال التي كنت أؤديها منشرج الصدر وبغير نفور جوانسى
 كنت غالبا أصيب فيها توفيقا ونجاحا . وتجرى الأمور على هذا النحو حتى
 على موائد القمار الذى لا سلطان فيه الا للحظ وحده ، فقد وجدت الحظ
 يواتينى حين يكون لدى دواع آخر للفرح أكثر مما يواتينى فى حال الحزن
 ولعل ما شاع بين الناس باسم «هاتف» سقراط ، لا يعدو أن يكون اعتياده
 أن يسير بوحى من ميوله الجوانثية ، وإيمانه بأنه سيصيب سدادا وتوفيقا
 فيما يقدم عليه اذا اتطوت نفسه على شعور خفى بالبشر والمرح ، وسيلقى
 الخيبة والخسران حين يستشعر الحزن والانتقباض . ومع ذلك فالمسء يكون
 أدنى الى تصديق الخرافات اذا أسرف فى الاعتقاد الى الحد الذى ذكره
 عن سقراط : فقد روى عنه أفلاطون أنه كان يعتكف فى داره لا يبرحها
 حين لا يشير عليه هاتفه بالخروج . ولكن يبدو لى مع ذلك أن الأفعال المهمة فى
 الحياة اذا أحاط بها من الشكوك ما يجعل الذهن البصير عاجزا عن يشير
 على الإنسان بما ينبغى أن يفعل ، فالإنسان يكون على جانب كبير من الصواب
 اذا اتبع ما يشير به هاتفه . ومن الخير أن يكون لدى المرء اقتناع قوى بأنه
 لابد ملاق نجاحا وسدادا فى الأمور التى يقدم عليها طوعا وعن طيب خاطر
 وبالحرية المقرونة فى العادة بالفرح والابتهاج » .

كانط :شيخ المثالية النقدية

(ا) سيرة كانط ونمط فكره

(ب) كانط ونقد العقل الخالص

(ج) كانط وفلسفة الحرية .

(د) نصوص من فلسفته

سيرة كانط ونظفكرة

١ - كانط والمثالية الألمانية (١)

انعقد الاجماع بين الثقافات من مؤرخي الفكر الفلسفى على ان اقطاب الفلسفة منذ العصر اليونانى القديم ، حتى عصرنا هذا أربعة: اولهم افلاطون ، وثانيهم ارسطو ، وثالثهم ديكارت ، ورابعهم كانط . واذن فالفيلسوف الانسانى « كانط » هو آخر اولئك العباقرة من افذاذ الانسانية المفكرة الذين استطاعوا ، بحياتهم ومؤلفاتهم ، ان يخلفوا فى الحياة العقلية فى بلادهم وخارج بلادهم ، اثر باقيا عند اهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم . لقد وصفه احد الكتاب بأنه « مفكر هز العالم بفكره اشد مما هزه معاصره فردريك الاكبر على الرغم من جيوشه ومدافعه » . وما من احد ممن يأخذون امور الفكر والحياة مأخذ الحد يستطيع اليوم ان يفكر او ان يعمل من دون ان يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه . وقد كانت تلك الآراء ولا شك من اكبر الوقائع فى تاريخ العصر الحديث . انما فيها يرى « كوفو فيشر » ، تمثّل ثورة شبيهة بالثورة التى أحدثها سقراط حين صرف الانسان عن دراسة الكون الى دراسة النفس . والحق انها تحدد مهمة الفيلسوف تحديدا دقيقا ، بحيث لايعنيه ان يستكشف مبادئ الوجود . ولا ان يحصل لنفسه نظرة عن العالم بقدر ما يعنيه ان يبحث فى قوة العقل ، يتبين اختصاصه وحدوده ومداه ، ويلتمس شروط المعرفة الانسانية . ويبحث عن قيمة افكارنا واحكامنا ونصرفاتنا .

وقد أصبح « كانط » علما على فاسفة ينسبون لها اليه (الكانطية) وبطلقون عليها احيانا اسم « النقدية » و احيانا اخرى اسم « الترنسندنتالية »

(١) انظر مقالنا : « نقد العقل الخالص لكانط » فى مجموعة « قرائث

الانسانية » المجلد الاول ، العدد ١٢ (القاهرة ديسمبر ١٩٦٢)

وأيا ما كان اختيارنا أو تفضيلنا لأي من هذه الأوصاف الثلاثة ، فالذي لا شك فيه أن فلسفة كانط هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانية ، وأنها عيّنت الطريق لانتصارات تلك المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه والواقع أن كبار تلاميذ كانط في ألمانيا كانوا كلهم مثاليين ، وقد تميزت مثالياتهم بما تميزت به المثالية الكانطية . والمثالية الكانطية : كما قال « أرنست كاسيرر » ، ليست كالمثالية الأفلاطونية : فليس المثالي في مذهب كانط شيئاً معرضاً للتجربة ، وليس شيئاً واقعاً خارج التجربة منعالاً عليها ، بل هو أقرب إلى أن يكون مرحلة ، وملا في عملية التجربة ذاتها . واذن فليس للمثالي وجود « أنطولوجي » مستقبلي ، ولا كيان فردي قائم بذاته ، بل هو مبدا منظم ، ضروري لاستعمال التجربة : أنه يكملها ويضفي عليها وحدة نسقية .

وللمثالية الكانطية طابعان : « النقدية » و « الترنسندنتالية » . وطابع النقدية واضح ، كما يرى « برتراند رسل » : لأن المثالية الألمانية منذ أيام كانط قد اتخذت نقد العقل وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المتباينة ، وميزت تمييزاً دقيقاً بين « الذات » العارفة وبين « الموضوع » الذي يعرف ، كما انكرت الأخلاق النفعية انكاراً صريحاً لا هوادة فيه . و « الترنسندنتالية » ، عند كانط واتباعه ، إنما هي وصف للصور والمعاني والمبادئ « الأولية » إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها ، لا متعالية عليها مفارقة لها ، خلافاً لما توهم المتوهمون (وسنبين ذلك تفصيلاً في تحليلنا لنقد العقل الخاص) . ومبادئ « النقدية » مبادئ ترنسندنتالية كذلك : لأن المنهج النقدي — خلافاً للمنهج « القطعي » — عبارة عن التطبيق الصحيح للمعاني « الأولية » : أي تطبيقها على « موضوع » معطى من التجربة ، وبذلك يكون تحصيلاً لمعرفة فلسفية لموضوعات تجريبية .

٢ — كانط والفلسفة النقدية

أراد كانط ، كما أراد سقراط وكما أراد ديكارت ، أن يستخدم العقل في معرفة ما يقول ، ومعرفة ما يحق له أن يقول . ولكن طرافه كانط أنه قد فرض على العقل نفسه أن يذعن للنقد ، وأنه بهذا النقد قد استبان ادعاءات غير مشروعة في بعض المجالات ، ووطد سلطانه في مجاله الخاص الذي ليس له مجال سواه . وإذا كان الشك قد ساق ديكارت الى اليقين ، فالنقد سيسوق كانط الى الايمان : ذلك إن الفكر الكانطى ، كالفكر الديكارتي فكر ايجابى بناء ، ومهمة كانط هي على الأصالة مهمة تأسيس وتشديد . سواء فى العالم أو فى الأخلاق أو فى الفن أو فى السياسة أو فى الدين ، فقد رأى أننا قادرون على بلوغ الحقيقة فى العلوم ، وإن القانون والأخلاق يملية الضمير ، وإن الجمال يفرض نفسه على الناس بضرورة شاملة ، وإن العقل فى علياء عرشه ينكر اطلاقا أن تكون الحرب سبيلا من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجبا مباشرا لكل دولة ، وإن الدين يلائم المطامح العميقة الراسخة فى شعور الانسان وعقله .

هذه الوقائع الثابتة هي نقطة البداية فى تفكير كانط ، منها شرع فى النظر ، وعليها أقام المذهب . والسؤال الأكبر فى الفلسفة الكانطية سؤال بسيط جدا فى ظاهره . عميق جدا فى باطنه : على أى نحو ينبغى أن تكون النفس الانسانية لكي يكون من الممكن قيام واقع ما (علم أو أخلاق أو فن أو دين) ومنهج كانط إذن هو البدء من هذه الوقائع المقررة أو « المعطيات » ، ثم إخضاعها للتحليل ، لكي نستخلص منها عناصرها « الاولانية » المكونة لها . وهذا التحليل ليس تحليلا منطقيًا أو سيكولوجيًا صرفًا . كما توهم بعض المحدثين ، وإنما هو تحليل « ترنسندنتالى » ، باصطلاح كانط ، بمعنى أنه شارطى ، كما هو ، « جوانى » — باصطلاحنا نحن — أى أنه يرمى الى أن

يحدد « أولانيا » (أى عقليا ، مبدئيا وقبل كل تجربة) الشروط التى تجعل معرفتنا « ممكنة » ، وأن يرسم فى الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وحدودها . فطابع النقد الكانطى هو ما سمى بالصورية الجوانبية : أنه لا يوسع فى بنية الذات النازرة أو العاملة أفكارا « مقطورة » أو مبادئ أولى ، بل يضع « صوراً خالصة » ، ومن ثم فقوام العقل النظرى أو العملى عند كانط هو القدرة على التأليف : بواسطة « الصور الخالصة » التى يقدمها العقل نفسه للتجربة و « المقولات » الأولانية التى تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك .

٣ - روح الفلسفة الكانطية

النقد فى الاصطلاح العام معناه امتحان شئ من جهة قيمته . ونقد العقل الخاص هو امتحان لقيمة العقل نفسه ، من حيث استعماله النظرى الذى يتوخى الحقيقة غاية له ، ونقد العقل العملى هو امتحان لقيمة العقل من حيث أنه مدبر للعمل ، وأن غايته ثبوت الأخلاقية . وهذا الاستعمال للفظ « النقد » قد أدخله كانط فى الفلسفة ، ولذلك أطلق مؤرخو الفلسفة على مذهبه اسم « النقدية » أو « الفلسفة النقدية » وأن يكن هو نفسه قد وصف عصره بأنه « عصر النقدية التى ينبغى أن يخضع لها كل شئ » . إن الدين على أساس قداسته ، والقانون على أساس جلاله ، كثيرا ما يقاومان أى محاولة لتبغى التخصيص لأقوابلهما . ولكن حصول هذا يثير الشبهة بأن أقوابلهما لا تقوم على سند صحيح ، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غير المتكلف الذى يؤديه العقل للأشياء التى يتبين ثباتها على اختبار البحث الحر .

فى هذه الكلمات عبر كانط عن الفكرة التى تحرك فلسفته كلها وتلهمها فلباب المذهب هو القول بأن هناك استعمالا « مشروعاً » صحيحاً ، لتصورات الفهم الخالصة ولبادئه ، وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء المعطيات فى التجربة ، وفقا للصور التى يفرضها الذهن على الأشياء ، وأن

هناك استعمالا « غير مشروع » وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها امورا واقعية واعتبار تلك المبادئ حقائق عيانية .

وروح الفلسفة الكانطية التوفيق بين المثالية والواقعية — والجمع : على نحو طريف بين الدعاوى التقليدية المعارضة ، دعاوى اندرسنتين المتخاصمتين : المدرسة « التجريبية » والمدرسة « العقلية » . والنقدية تفسر كل معرفة صحيحة بأنها ثمرة لعاملين لازمين لبنائها ولا يقل الواحد منهما خطرا عن الآخر : عامل « أولانى » متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيثية ، وتقدم الشرط على الشروط ، لا تقدم السابق على اللاحق فى الزمان ، وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر — وعامل مادى قوامه احساسيس الازدراك الحسى ، فاذا افترقنا الى واحد من العاملين لم يكن ادبنا معرفة صحيحة : « ان حدوسا من غير تصورات تكون عيباء ، وان تصورات من غير حدوس تكون فارغة » .

واذن فلسفة كانط نقدية حقا . انها تريد قبل ان تقرر شيئا او تحكم على شيء ان تضعه فى الميزان لتثبت منه تمام الثبوت ، ولا يهدى ان تدعى المعرفة . بل تحاول ان تتبين شروط المعرفة . واذا كانت الفلسفة الكانطية نقدية بهذا المعنى العام فهي نقدية كذلك بالمعنى الخاص ، معنى نظرية الافكار التى احتدم حولها الجدل : فهي خلافا للنظريات المتطرفة التى ذهب اليها « ليننتز » من جهة و « لوك » من جهة اخرى . تحرص على ان تفرق فى تكوين الافكار بين ما هو صادر عن الاحساس وما هو صادر عن نشاط العقل ، وهى تسلم مع « الحسيين » بان « مادة » الافكار وهيئتها من عمل العقل ، وان العقل بقوانينه الخاصة هو الذى يحول معطيات الاحساس الى افكار . فالنقدية لاتريد ان تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين ، وانما

تريد فى الامتحان الذى تجريه للعقل ، ان تكون « ترنسندنتالية » ، أى حاكمة
 نائقة عادلة ، مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية ، واقفة موقفاً أعلى تستطيع
 ان تنظر منه ، لتقدير الصواب أو الخطأ فى كل واحد من تلك المذاهب . وهى
 اذن أقرب الى ان تكون منهجا من ان تكون مذهباً ، وأشبهه بأن تكون مدخلا
 للفلسفة وتمهيدا لها من ان تكون فلسفة قد تمت وفرغ منها .

واذا كان لابد من وصف يميز فلسفة كانط ، قلنا ان شعارها الحقيقى
 ان « الفلسفة هى تشريع العقل » . وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله :
 ذهاب من « الذات » الى الأشياء ، ومن العقل النظرى الى « الظاهرات » ومن
 العقل العملى الى التصرف والسلوك . ويعتمد النقد الكانطى الى التحليل
 « الترستندنتالى » فيكشف عن الشروط الضرورية لسير العقل فى
 استعماله : النظرى والعملى ، ثم تأتى الميتميزيقا فتحدد ، على نحو « أولانى »
 جميع المبادئ العقلية تستترشد بها المعرفة والأخلاق ، وتستخلص من
 مبادئ النقد الشروط الضرورية لكل علم صحيح ، وكذلك الشروط التى لابد
 منها للفضيلة والحياة الاجتماعية والسلام الدائم للفن والدين . واذن فالمنهج
 الكانطى « النقدى » يظل دائما متميزا عن المنهج « التجريبي » الذى يريد ان
 يذهب من الأشياء الى العقل ، ومن الشروط الى الشرط ، ويظل متميزا
 كذلك عن المنهج « القطعى » الذى ينسب الى العقل « مضمونا » سابقا على
 كل حدس تجريبي ومجاوزا له : أن سبيل النقد ، كما قلنا ، وهو الذهاب من
 الشرط الى الشرط ، ومن الضرورة الى المضمون ، وليس أبعد
 عن روج الفلسفة النقدية من الزعم بأنها تريد أن تجاوز التجربة أو أن تستغنى
 عنها ، وليس أبعد عن فهم كانط من القول بأن مثاليته « متعالية » أو مفارقة ،
 أو أنها تريد أن « تخلق » الواقع ، فى حين أنها لم تحرص على شئ بمقدار

حرصها على أن تحدد ، تحديدا «أولافيا» شارطيا ، اعم قوانين الحقائق الواقعة .

٤ - حياة دن اجل الفكر !

ولد كانط فى ٢٣ من ابريل سنة ١٧٢٤ فى مدينة « كنجزبرج » فى بروسيا الشرقية . وقضى الفيلسوف حياته كلها الى ان مات فى ١٢ من فبراير سنة ١٨٠٤ على مقربة من تلك المدينة . وقد كانت حياة كانط فى صميمها حياة أكاديمية ، اعنى حياة منصرفة كلها الى التأمل والدرس والتعليم . ولم يعيش الرجل الا للفلسفة : لم يتزوج ، ولم يتقلد اى منصب ادارى او سياسى . ولئن يكن الفيلسوف قد عاش فى زمان مضطرب أيام حرب السنين السبع ، وعاصر الثورة الفرنسية حتى الفترة الاولى من حكم نابليون الا أن الأحداث المعلمة فى حياته لم تكن قط أحداثا خارجية . بل هى أحداث داخلية ، متصلة بهواجس ذهنه ووساوس فكره ، والحادث الوحيد الذى ترك فى حياته ساعة من الزمان بعض الاضطراب ، هو المعارضة التى لقيها من جانب الحكومة القائمة حينذاك ، اذ صادرت كتابه « الدين فى حدود العقل وحده » . ولكن هذا التصادم المتأخر المؤقت مع ارباب السلطة الحاكمة لا يمكن أن يقارن مثلا : ولو من بعيد ، بالاضطهاد الأليم الذى عاناه « اسبينوزا » من السلطات الدينية اليهودية .

وقد استطاع كانط أن يخضع حياته كلها لنظام محكم دقيق لا يشذ عنه أبدا : أثر عنه أنه كان يستيقظ من نومه فى الساعة الخامسة صباحا . فيتناول فوجائين من الشاي ويدخن الغليون ، ثم يقرأ ويكتب الى أن تحين ساعة محاضراته فى الجامعة . فاذا فرغ منها عاد الى داره وأخذ يبحث حتى الساعة الواحدة الا ربعا ، فيغادر حينئذ مكتبه ، ويتناول كوبا من بيذ الراين أو بيذ هنجاريا، ثم يرتدى ثيابه ويجلس الى مائدة الطعام فى تمام الساعة الواحدة . وقد كان برنامج رياضته لا يتغير كذلك أبدا . كان يخرج كل يوم

للرياضة فى الساعة الرابعة بعد الظهر ، فينتهى دائما الى المشى الصغير بين أشجار اليزفون ، ذلك المشى الذى أطلق عليه زمانا اسم « مشى الفيلسوف — » فيجتاز مقبلا محبرا عدة مرات . فلم يتغير هذا البرنامج اليومى الا مرة واحدة حين بلغه نبأ الثورة الفرنسية ، فذهب الى طريق برلين يستطلع الأتباء الواردة من فرنسا .

ومع أن حكيم « كجزبرج » قد نظم حياته تنظيما محكما ، وأجراها على وتيرة واحدة ، قد تبعث فى مزاج غيره من الناس وجوما وتجهما ، فان تعليمه فى الجامعة كان فيما يبدو تعليما حيا مرحا ممتعا : كان الأستاذ يحاضر فيملاً نفوس مستمعيه بمزيج فريد من النشوة والاعجاب والتبجيل ، وكان يقف خلف المدرج المرتفع فيخفى جسمه الصغير وقوامه القصير ، ولا يظهر منه الا راسه ، رأس قرمزي اللون ، وضاح الجبين ، عالى الوجنتين ذو عيني زرقاوين واسعتين حادتي البصر . ويصفه تلميذه « هردر » فيقول « كان وجهه المنبسط الذى كأنما قد قد على قد الفكر موطننا لفرح ومرح لايتحولان ولا ينضببان ، وكان الكلام الفصيح الأخاذ ينساب من شففيه ، فيأضأ بالمعاني العميقة ادالة ، مزوجا بالنكتة والدعابة » . وظل كائن حفيظا على رسالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يعدل بها شيئا ، فحقق على وجه الكمال ، بجهده الدائب وعبقريته الخالصة ، ذلك الطراز الممتاز لأستاذ الجامعة الألمانية .

٥ — الفترة السابقة على النقد :

والبيئة العقلية التى نما فيها فكر الفيلسوف هى آراء جماعة «القائتين» أو « الخاشعين » من جهة ، وفلسفة القرن الثامن عشر من جهة أخرى . أما القائتون فهم شيعة بروتستانتية متعبدة متطهرة ، تولى من شأن القلب والحياة

الباطنة ، وتعارض اللاهوت المسيحي العقلي المجرد ، وتضع الأعمال فوق الاعتقادات ، وتشيد بالبرد والتقوى والاحسان . وأما فلسفة القرن الثامن عشر أو « فلسفة التنوير » — كما كانوا يسمونها في ألمانيا — فكانت تذهب إلى أن جميع الشرور التي ابتليت بها الإنسانية منشؤها الجهل والمذلة التي تنتج منه ، وأن تقدم المعارف والتنوير خليفان يكسب الناس السعادة والتحرر .

وقد كان عصر كانط عصرا مجيدا ، ازدهرت فيه المعارف والآداب ، وعاش فيه رجال مرموقون نابهون ، مثل « هردر » و « جاكوبى » و « جوته » و « شيلر » . وقد ألم كانط بمجمل الثقافة الألمانية في عصره . وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان وهم « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » ، وجميعهم أثروا فيه إبلغ تأثير : تلقى عن « نيوتن » فكرته عن علم الطبيعة الرياضي : لقد صار العلم عند نيوتن هو الفحص عن القوانين التي يستطيع التعبير عنها بلغة الرياضيات ، ولم يعد بحثا عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت . واتضح ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات المجردة . ولكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء إلى القوانين ضرورية تعين على التنبؤ بالظواهرات المستقبلية تنبؤا دقيقا ، وذلك التباين بين « احتمالية » التجربة و « ضرورة » القوانين هو أحد الحوافز الكبرى التي ساقطت كانط إلى التأمل وأعمال الفكر .

أما « هيوم » فهو ، باعتراف كانط نفسه ، الرجل الذي « أيقظه من سباته القطعى » ، بها إثارة من شبهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية ، فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس من أن المعلول

ج — ٥ (رواد المثالية)

يتبع العلة ضرورة ، هو اعتقاد لا يستند الى أساس سليم فالعلة ، مهما
تقصيناها ، لا تكشف لنا عن أى قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها . ولو لم
ترشدنا التجربة الى ذلك المعلوم لما استطعنا أبدا أن نقبأ به من قبل وأن
فلا بد أن يكون الاعتقاد بالرابطة بين العلة والمعلول اعتقادا قائما على رابطة
« ذاتية » محضة بين فكرة « الظاهرة » التى نعتبرها علة ، وبين فكرة الظاهرة
التي تبدو لنا معلولا لها . وتلك الرابطة ناشئة فى الحقيقة من تكرار التجربة
بتعاقب ظاهرتين تكرارا تتشأ عنه عادة اخطارنا بالبال فكرة الظاهرة
الثانية عند عروض الظاهرة الأولى . — ذلك النحو من النظر الهيومى باعث
على التشكك والحيرة : انه يجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائما على مجرد
« العادة » وهى ظاهرة عرضية ، ولكنه برغم ذلك تشكك قوى وجيه ، يستند
الى تحليل نافذ لما يستطيع الملاحظ أن يلحظه فى العلاقة بين علة ومعلولها .
وأما « روسو » فقد أخذ كانط عنه شعوره العميق بيقين الضمير الذى
نستشعره فى وجداننا استشعارا مباشرا ليس الى الارتياح فيه سبيل .

ولكن علم « نيوتن » ، وتشكك « هيوم » ، وأخلاقية « روسو »
كل هذا يتناوله كانط تناولا جديدا يضى عليه أصالة وعمقا : فالعلم النيوتونى
عند كانط لا يبقى منهجا من مناهج البحث ، والتشكك الهيومى لا يقف عند
الشك ؛ والفطرة الاخلاقية عند روسو أصبحت لا تنفع بذلك النوع من التدفق
الوجدانى . وأخذ كانط يتساءل : ماذا تكون الحقيقة اذا كانت موزوعا للعلم
الرياضى للطبيعة ؟ وماذا تكون الحقيقة اذا كانت الرابطة بين العلة والمعلول

رابطه تأليفية ، بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوى على فكرة معلومها ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كان هنالك قانون أخلاقى مطلق منقوش فى قراره انقلوب ؟ .

هذه تأملات كانط فى الفترة السابقة النقدية . فلا بدع أن تصبح نظرات نبوتن وهوم وروسو مادة للتأمل النقدى وأداة للبحث الميتافيزيقى .

٦ — الفترة النقدية :

نشأت فكرة « النقدية » فى ذهن كانط منذ سنة ١٧٦٩ ، ولكنها لم تستطع الظهور فى كتاب « نقد العقل الخاص » الا بعد احدى عشرة سنة من التأمل المتصل . ومنذ ذلك الحين ارسى كانط مذهبه على دعائمه الكبرى ، وظل حتى وفاته متتبعا لنتائج مقدماته ، مطبقا لها على جميع المسائل التى شغلته فى شبابه . وقد كتب كانط فى هذه الفترة رسائل عديدة ، وجميعها مهما يختلف ترتيبها الزمنى ، تندرج فى عداد الكتب الخمسة الكبرى المشهورة التى نال بها مقامه المرموق فى تاريخ الفلسفة الحديثة : الكتاب الاول «نقد العقل الخاص» ، أى نقد مبادئ العلم، والثانى «نقد العقل العملى» (١)، أى نقد مبادئ الأخلاق ، والثالث « نقد ملكة الحكم » أى نقد مبادئ الذوق ، والرابع « الدين فى حدود العقل وحده » ، والخامس « مشروع للسلام الدائم » ، وجميعها تتعاقب فى نظام منطقى من سنة ١٧٨١ الى سنة ١٩٧٥ .

(١) نلاحظ هنا أن الفارابى قد سبق كانط الى اطلاق لفظ « العقل العملى » (انظر : الفارابى : « فصول المبنى » تحقيق نغلوب . مطبعة كبرىدج ١٩٦١ ص ٢٨ من النص العربى) .

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها كما قلنا تجرى على العقل امتحانا، فتحلل بعناية مختلف العناصر التى تتألف منها هذه الملكة ، ونميز بين المجال النظرى والمجال العملى ، والمجال الجمالى ، والمجال الدينى . والعقل عندها شبيه بملك من الملوك يحكم ، تحت أسماء مختلفة ، ثلاثة دول ، لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها . ويتجلى العقل فى المجال النظرى على أنه قوة المعرفة أو ملكة « الحق » ، وفى المجال العملى على أنه قوة الفعل أو ملكة « الخير » ، وفى المجال الجمالى على أنه قوة الملاعبة للغاية أو ملكة « الجمين » ، وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة ، فتفحص عن كل واحدة منها فحصا نقديا يريد أن يكون موضوعيا نزيها ، لا يميل الى مذهب ولا ينحاز الى جانب .

والسؤال الذى ولد الفلسفة الكانطية النقدية كنها سؤال بسيط ، نستطيع أن نصوغه بلغة علماء الكلام الاسلاميين فنقول : كيف امكن ان يكون « الوجود العينى » موافقا « الوجود الذهنى » ؟ وبعبارة اخرى لم يعد السؤال : ما الأشياء ؟ بل السؤال الكانطى هو هذا : ما الشروط الواجب توافرها فى الأشياء لتسويغ قيمة العلم والقيم الاخلاقية والجمالية والدينية ؟ (١) ذلك ان الذهن لا يصل فى ملابسته للأشياء او للموجودات « فى الاعيان » ، خلوا من كل حكم وفى حال قابلية وطواعية واستعداد للسير وفقا لمعطيات التجربة ، على نحو ما تصور « بيكون » و « نيكارت » ، بل يصل مزودا مليئا بعلمه

(١) السؤال بلغة كانط : كيف يمكن « الموضوع » ما ان يوافق « نصورا »
ما ؟ .

وأخلاقه وفنه ودينه ؛ وكأنما يتقدم مطالبها الواقع بأن يجيء متفقاً مع هذه القيم .
والعمل الفلسفى عبارة عن بيان هذه المطالب ، من أجل ذلك كان كله «أولانيا»
بمعنى أنه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط الواجب فرضها على
الحقيقة الواقعة لكي تصبح تلك الأحكام صحيحة .

(١) « نقد العقل الخالص » : « الثورة الكوبرنيقية » :

هذا السؤال قد ساق كانط الى وضع مشكلة العقل وضعا جديدا .
والذى أثار تفكيره بهذا الصدد هو عجز الميتافيزيقا التقليدية ، « تلك القطعية
العتيقة التى ينخر السوس فيها » ، وعجز « سيكولوجيا الذهن الانبساطى »
على نحو ما تصورهما «لوك» وبخلفاؤه ؛ فشرع هو فى فحص علمى جديد لمشكلة
العقل ، بعد أن افترق الفلاسفة فيها شيئا .

قد كان الفلاسفة السابقون على كانط يرون أن الحقيقة إنما نجدها فى
موافقة التصور الذهنى للموضوع الخارجى ، أو بعبارة المتكلمين الاسلاميين ،
هى « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ، « ولقد دأبوا حتى يومنا هذا على
القول بأن جميع معارفنا لابد أن تنتظم وتترتب وفقا للموضوعات . فلنبحث
مرة عسى أن نكون أكثر توفيقا منهم . فنفترض بالعكس أن الموضوعات هى
التي لا بد لها أن تنتظم وتترتب وفقا لمعرفتنا » : تلك هى الفكرة الرئيسية
الكانطية : لا ينبغي أن نلتمس فى الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي أن
نلتمس فى الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء . وقد وضع كانط الأسس
الأولى للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو « المشرع » للأشياء ، وأن «عالم
الأعيان » ، أى عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ؛ لا يمكن

أن يعرف لنا ، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم لا وجود له . وقد كان هذا القرار الكانطى ثورة فى الفلسفة الحديثة ، شبهها الفيلسوف نفسه بالثورة التى قام بها العالم « كوبرنيك » فى علم الفلك . فكما أن « كوبرنيك » قد فسر الحركات الظاهرة للأجرام السماوية مفترضا أنها إنما تقوم على حركة المشاهد على الأرض ، يعنى بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها فى ذاتها وإنما الرأى هو الذى يفترض الحركة فيها ، لأنه هو الذى يدور ، فكذلك قال كانط أن الخواص الظاهرة للواقع مرجعها الى ذهن المدرك أو العارف : وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها أو تقدمها على قدها ، لأنها هى الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة ، وإنما تدور الأشياء حولها لكى تكون قابلة لأن تعرف . و « إذن فالأشياء هى التى لا بد أن تحتذى مثال المعرفة » وتسير على نهجها ، ومنزلة الذات هى حقا فى مركز المعرفة ، لأنها هى المصدر للقواعد الكايفة التى بفضلها كان هناك بالنسبة لنا طبيعه وعالم خارجى .

وتلك « الثورة الكوبرنيكية » هى التى تبين معنى المثالية الكانطية ومداها الصحيح : لا بد للموضوعات لكى تدرك من أن تظهر فى صور الذهن ؛ وظهور الأشياء فى صور الذهن هو بمثابة تقديمها « أوراق اعتمادها » بتعبير الدبلوماسيين . وبينما جرت المذاهب المثالية الأخرى على أن نرى أن العالم الخارجى أو عالم الأعيان ليس له وجود فى ذاته وإنما وجوده « فى الأذهان » ، نرى مثالية كانط ، إذ تسلم بوجود « الظاهرات » ، لا تنكر وجود « الأشياء فى ذاتها » ، ولكنها تثبت من جهة أن تلك الأشياء لما كانت أشياء فى ذاتها فهى لا يمكن أن تكون معروفة لنا ، ومن جهة أخرى أن حصول المعرفة

يستلزم أن تكون الظاهرات ، التى هى موضوع تلك المعرفة ، فى الذهن وحده ؛ ويستلزم أيضًا على وجه الخصوص أن تكون ملائمة للصور التى فيها يتلقاها الذهن أولاً ثم يفهمها . ومن أجل هذا اعترض كانط على رصف مثاليته بأنها «متعالية» أى مجاوزة لعالم الأعيان أو مفارقة للتجربة ؛ وطالب بأن تسمى مثالية «صورية» أو «نقدية» أو «شارطية» (ترنسندنتالية) ، بمعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشرعة للأشياء ، وتجعل قوانينه الضرورية الكلية ، شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجربة . وبذلك النظرة الجديدة استطاع كانط أن يتغلب على التعارض القائم بين العقل والتجربة فى الفلسفات السابقة : فى نظرية كانط ، لم يعد هنالك عقل فى جانب ، وتجربة فى جانب آخر — بل العقل عنده أصبح «مباطناً» للتجربة «كامناً» فيها ، وشرطاً لها ، لأنه هو بصورة ومبادئه «الأولانية» (أى الضرورية الكلية) يجعل التجربة ممكنة كما قلنا ، إذ يصرف الموضوعات عن جزئيات الإدراك ومشتقاته . ويوجهها إلى قواعد للارتباط ثابتة شاملة .

والعقل والتجربة لا يفترقان : فقد رأينا فيما تقدم كيف بين كانط أن التجربة معرفة ، وبين شرائط كونها كذلك . ثم يبين الآن أنه لا معرفة إلا فى حدود التجربة وفى نطاقها . فما هى التجربة إذن ؟ أهى وحدة لا تنقسم عراها ، أم أن التحليل يستطيع أن يميز فيها عناصر مختلفة مختلطة ؟ فى التجربة يكون موضوع «معطى» أولاً ، ومتعلقاً ثانياً . ولكى يكون موضوع ما معطى لنا لابد أن يعرض علينا فى المكان وفى الزمان . والمكان والزمان لا يمكن أن يكونا أن يكونا إلا عنصرين « أولانيين » متقدمين على كل تجربة تقدم

« الرتبة » و « الحيثية » ، كما يقول الفلاسفة الاسلاميون ، انهما عند كانط
 « حدسان » خالصان ، « وصورتان » أولائيتان من صور حساسيتنا .
 ولا يكفى أن يكون موضوع ما معطى لنا فى المكان والزمان ، بل لابد أيضا
 أن يكون متعلقا ، ووظيفة التعقل هى الربط بين حدين أو التاليف بينهما فى
 حكم . ومعنى هذا أن الذهن بزوجه بالقوانين اللازمة للربط بين الظاهرات
 ولاضفاء الوحدة على كثرة التجربة .

فالتقديرة إذن مثالية ، ولكنها « كامئة » ، غير « بائنة » ولا « متعالية » :
 أنها تسلم بوجود « الأشياء فى ذاتها » ، ولكنها تنبى إلى أننا لا نعرفها كما هى
 فى حقيقتها ، إنما نعرفها كما تبدو لنا « ، وبعبارة أخرى أننا لا نعرف
 « حقائق » الأشياء ، وإنما نعرف « الظاهرات » . فى موقف كانط هذا مخالفة
 بينة لواقف سلفه من الفلاسفة الذين كانوا يذهبون إلى إمكان مطابقة عالم
 الأذهان لعالم الأعيان ، ويسلمون أجمالا بقدرة العقول على اكتناه سر الوجود .
 وقد تبدت هذه النظرة الكانطية فتحا جديدا فى الفلسفة الغربية ، حتى أن
 « شوبنهاور » لم يتردد فى التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو
 تمييزه بين « الظاهرة » وبين « الشيء فى ذاته » (١) — ذلك جوهر مابسطه
 كانط فى « نقد العقل الخالص » .

(١) ولعل من الانصاف أن نشيرها هنا إلى فضل الفارابى مرة أخرى فى
 سبقه إلى القول بأن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر .
 ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ، ولا نعرف
 الفصول المقومة لكل منها ، الدالة على حقيقتها » (الفارابى : « التعليقات » ضمن
 « رسائل الفارابى » طبع حيدر اباد الدكن سنة ١٢٤٦ هـ ص ٤ ، ١٣) .

(ب) نقد العقل العملى : القانون الاخلاقى :

لكن العلم والمعرفة النظرية لا يكفيان ، فهناك الحياة العملية والاخلاق والسلوك . ومذهب الاخلاق لا يريد الفيلسوف ان يستخلصه من الميتافيزيقا التى بين لنا حدودها ، ولا يريد ان يقيمه على التجربة ، لان التجربة انما تسجل ما هو كائن ، ولا تبحث فيما ينبغى ان يكون . والمبدأ الأخلاقى يراه كانط شيئا واحدا يعده الناس خيرا بلا قيد ولا شرط ، وهو « الإرادة الخيرة » . والإرادة الخيرة هى ارادة العمل بمقتضى «الواجب» ، أى للواجب وحده دون أى اعتبار آخر . ومعنى هذا ان الواجب يأمرنا امرا قاطعا بان نعمل دون اعتبار لمصلحتنا او انانيتنا : الواجب تكليف بالفعل واجبار عليه فهو «امر جازم» مطلق حاسم . وانما العقل — الذى هو واحد فى كل انسان — هو الذى يصدر اليها امرا كهذا : انه العقل متصرفا الى الفعل ، هو «العقل العملى» بتعبير كانط .

والقانون الاخلاقى «أولانى» أى كامن فينا ، ومتقدم على التجربة . والإرادة الانسانية حين تعمل على وجه أخلاقى لا تخضع لقوة « برانية » خارجة عن ماهيتها . اللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال . واذن فالارادة لها استقلالها فى تصرفاتها ، وناموسها من ذاتها ، وحرية — فى « جوانبها » — بتعبيرنا نحن . والإرادة التى تعطى ذاتها ناموسها هى والعقل العملى سواء . وأهم صيغة يصاغ فيها الأمر الجازم هى : « اعمل بحيث تستطيع أن تجعل باعث عملك قانونا كليا ، أى قانونا شاملا يشرع للانسانية كلها ، لا لفرد أو جماعة بعينها . ومعنى هذا فيما يرى «رنوفيه» :

« تصرف مع غيرك ، بحيث لو فرض وكنت في مكانه وهو في مكانك وظلت الظروف كما ، فالباعث الذي جعلك تتصرف على نحو ما يجب أن يستمر في نظرك صالحا كما وجدته عند تصرفك ، وأن فعلك لا يكون أخلاقيا إلا إذا استطاع أن يثبت على هذا المحك أو المعيار » . وهذا المبدأ يميزه كائنا من القواعد المشهورة : « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » ، لأن مثل هذه المعاملة في نظر كائنا لا تصدر عن أخلاقية خالصة بل يداخلها شيء من الانانية متشحة بوشاح الأخلاق .

فالفعل لا يكون أخلاقيا في نظر العقل العملي ما لم يكن حرا ، أي صادرا من ارادتنا المستقلة غير خاضع لارادة خارجية . وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه « ناموسه الذاتي » ، أي أن يكون الأمر فيه من **« ما يجب أن يكون »** : **« ما يجب أن يكون »** ، « **ما يجب أن يكون** » ، الأخلاق عند كائنا حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغي أن تعد أوامر الهيئة لأنها « ملزمة لنا الزاما داخليا » ويجب أن لا ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها تعتبر الهيئة .

(ج) « الدين في حدود العقل وحده » : الالتزام الجواني :

وهذا التصرف الداخلي الحر يريده كائنا أن يكون أساسا لا للحياة الأخلاقية وحدها بل للحياة الدينية أيضا . ويرد السلوك الديني (الاعتقاد بوجود الله وبقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثلته الأعلى الأخلاقي ، وهو مثل أعلى قد اختير في حرية ، ولم يرد أن يجعله قائما في طاعة حكم خارجي ، ولا في القيام بالحركات الآلية المعروفة في

بعض العبادات والشعائر الدينية . ولذلك نراه يصرح بأن مملكة الله ليست مملكة من القساوسة تقفها في قراءة الكتاب المقدس ، فخيّل الى الناس أنهم بذلك قد تفردوا من دون الخلق بالاتصال بالله ، بل أنه عالم مفتوح لجميع من صفت قلوبهم ؛ فأنكشف عنهم الغطاء ، فأصبحوا يرون الحق من دون حجاب . وهذا ما يعبر عنه أيضا اذ يؤمل أن تعدل الكنيسة عن طابع « السلطة » ، وأن تقترب شيئا فشيئا مما يسميه هو باسم الكنيسة الصحيحة .

(د) « نقد ملكة الحكم » : نظرية الجمال :

وعالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالين : العالم الحسى والعالم العقلى ، انه حلقة اتصال بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين العلم والاخلاق ؛ وان موضوع العلم هو الحقيقة الخالصة ، وموضوع الاخلاق هو الفضيلة العاملة ، أما موضوع الفن فهو « الجمال » و « الجلال » .

ويعرف كانط « الجميل » بأنه « ما يحلو لنا من غير تصور » . ومعنى هذا أولا أن ادراك الجمال ادراك مباشر . ومستقل عن تصوراتنا للشيء الجميل ومعناه ثانيا أننا لا نقارن الجميل بمثال للجمال فى ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال ؛ والجمال لا يملك براهين : وهل يحتاج المرء الى برهان على أن مقطوعة موسيقية جميلة ؟ كلا إنما برهانها فيها ، وما علينا الا ان نسمعها . والجمال عند كانط أشبه بتمثيل رمزى للاخلاقية المنطوية فى قلب كل انسان ، ومن ثم فهو تمثيل للحرية عن طريق الابداع فى تصوير الحياة .

والحكم الجمالى شبيهه بالحكم الأخلاقى من وجهين : البراءة والحرية :

فالحكم الجمالى مبرا من التماس اللذة أو تحقيق المصلحة ؛ وهو كذلك حر من التبعية للفرض أو الرغبة : الجمال يحلو لنا وترتاح له نفوسنا ، ولكن أقل إشارة الى التسعى الى الارضاء تفسد الجميل ، ومن ثم كانت الأشياء التى يقصد بها الى الزينة باطلة لا قيمة لها من حيث الجمال . وبالحكم الجمالى ندرك « اتساقا » أو « نظاما » بين قوى النفس أو ملكاتها ، والشئ الذى تحدث رؤيته هذا الاتساق تسميه « جميلا » ، وكون الجميل موضوعا لارتياح برىء براءة مطلقة معناه أن أحدا لا يتمنى أن يكون الجمال ملكا للمتأمل له ، بل بالعكس أن ما هو جميل انما هو يظهر لنا متمثلا لنا فى وعى أو وجدان ، كما قال « الان » .

وواضح من هذا أن الجمال لا يقوم فى « الأشياء » أو « الموضوعات » — بتعبير كانت — وانما يقوم فى النفس أو « الذات » على المعنى الترنسندنتالى العام . وما « الشئ » أو « الموضوع » الا بمثابة العلة المناسبة لايقاع الاتفاق بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالى قوامه الذات الانسانية أو الوعى الترنسندنتالى ، فهو حكم « أولائى » موسوم بسمتى الضرورة والكلية : انه ثابت لدى كل انسان ، وصادق فى كل زمان ومكان .

والجميل يعرض لنا دائما فى صورة معينة متناهية . ولكن اذا كان من شأن الصورة أن تحمل فكرنا الى ما وراء العقول ، فننقله الى « اللامتناهى » وإلى الشاسع الضافى ، فالشعور الذى يتولد فى نفوسنا حينئذ هو شعور جمالى آخر يسميه كانت شعور « الجليل » . والجليل لا يوجد فى الطبيعة ، وانما يوجد فى الفكر الذى يتأمله : الجليل لا يبدو لنا جليلا ، الا بواسطة فكرة « اللامتناهى » التى يستثيرها فيتأ ، والتى تقدم لنا رمزها المرئى .

أن نظرية الجمال عند كانط مستوحاة كلها من تلك الفكرة التي هي روح مؤلفاته الثلاثة عن «النقد» : صدارة عالم الأذهان على عالم الأعيان ، وثبوت يقينيات بغير براهين ، وتفوق «النومين» على «الظاهرات» ؛ أن «الظاهرة» لا تستحق الإعجاب إلا لأنها تعبر عن «النظام» أو «الاتساق» اللذين يجعلاننا نفكر في اللامتناهي وهو مسرح الجلال .

(هـ) «مشروع للسلام الدائم» : السياسة الأخلاقية :

قد كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية في مثل تلك الفلسفة النقدية ، لو أنها اقتصررت على الجوانب الإنسانية الفردية ، وكان طبيعيا أن يتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية : ذلك أن الإنسان ، كما يبين أرسطو ، مدني بطبعه ، لا يطيق حياة العزلة ، وهو دائما عضو في جماعة أو مجتمع من الناس ، فينبغي أن لا يكون ذلك المجتمع همجيا ، أو على بداوته الأولى ، بل يجب أن يتظم تنظيما يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية : وذلك الجهد لتحقيق تلك الغاية هو الحرية في صميمها . ومبادئ التشريع كفيلة بهذا التنظيم .

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة ، مسترشدة بأحكام الحق والشرع ، فإن حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بآمن من كل خطر : فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم ، غير أن الأمم المختلفة مازالت على البداوة في علاقاتها بعضها مع بعض ؛ وما زالت تصطنع في هذه العلاقات سبيل الإكراه والضغط والتغريب ، وما معاهدات السلام التي تعقد بينها إلا هدنة مؤقتة . وائن فلا بد ، لكي نسوسق من قدرتنا على تحقيق غايتها ،

من انشاء هيئة أمم ، قائمة على معنى «الحق» يكون لها الاشراف على هذا المجتمع الخاص الذى هو الأمة المتمسدة . وقد تساءل كانبس كيف يكون ذلك ممكنا ؟ وهذا ما حاول ايضاحه فى رسالته « مشروع للسلام الدائم » .

استطاع الفيلسوف،باسم «العقل العملى» ، أى باسم القانون الأخلاقى، أن يؤكد إمكان السلام الدائم بين الشعوب ، وأن يستخلص الطابع الشخصى للوحدات القومية ، والتصادم العنيف بين الحق والقوة ، ذلك التصادم الذى لا يعدو أن يكون تصادما بين الآلية العمياء وبين العقل الحر. ومضى الفيلسوف فى مشروعه الفلسفى ، فرسم الشروط التشريعية الضرورية لقيام هيئة تستطيع أن تكفل السلام الدائم بين الأمم ، فقال ان هنالك شرطين : الحرية من الداخل ، والتحكيم من الخارج ، يريد بذلك أن يقرر أن الحق — الذى هو الضمان الداخلى للاستقلال الفردى — يجاوز الحدود الفردية الجزئية ، ويصبح حقا انسانيا شاملا ؛ ويضمن الحريات القومية فى ظل السلام والعدالة ؛ وأن احترام الشخصية الإنسانية ، ذلك الاحترام الذى يقوم عليه السلام الاجتماعى بين أفراد الأمة الواحدة ، يمكن أن يكون أساسا للسلام العالمى بين الشخصيات الأخلاقية التى هى الأمم المختلفة . واذن فهناك نداء موجه الى الضمير الأخلاقى أو من « العقل العملى» الى الإنسانية جمعاء ، يدعوها الى أن تحطم قيود العصبية وأن تتخطى حدود القوميات ، حتى تصبح بحق « جمهورية الجمهوريات » : تلك هى السبيل الى القضاء على شرور الحرب وويلاتها .

اننا نعيش فى سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ، ويوم يصبح دستور كل دولة ديمقراطيا حقا ، يمتنع فيه اعلان الحرب الا بتصويت المواطنين جميعا ، ويوم ينتضى عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين

الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ، ويعتبرون الدولة متاعا خاصا لأنفسهم من دون العباد ، وأخيرا يوم يصبح كل انسان في كل بلد شخصا محترما في ذاته . - أى من حيث هو « غاية » مطلقة ، ويوم تتعلم الحكومات المختلفة أن من الاجرام والافتئات على الكرامة الانسانية أن يسعمل انسان من الناس أو أمة من الأمم وسيلة أو آلة لمصلحة انسان آخر أو أمة أخرى .

كانظ ونفذ العتق إلى الخالص

كانط ونقد العقل الخالص

١ - ما الغرض من النقد ؟

أصدر كانط في حياته طبعتين من كتاب «نقد العقل الخالص» ، الأولى سنة ١٧٨١ ، والثانية سنة ١٨٨٧ . وقد فسر لنا في تصديرية للطبعتين تصده من تأليف الكتاب ، فقال : « ان من عجيب أمر العقل الانساني في جزء من معارفه ان يكون في شغل شاغل بمسائل معينة لا يستطيع أن يتجنبها » . وجملة هذه المسائل التي يشير اليها كانط هي الميتافيزيقا التي كانت تسمى في الزمان الماضي ملكة العلوم كلها ، ولكنها أصبحت أواخر القرن الثامن عشر موضع ازدياء من أهل الفكر جميعا . وان تاريخ الفلسفة ليطلعنا على موجات من المد والجزر بين «القطعية» و «الارتيابية» . والموقفان يستويان في صعوبة الدفاع عنهما : فالقطعيون يشيدون عمائرهم الميتافيزيقية على أرض متحركة ينهار كل ما عليها قبل الفراغ من تشييده ؛ والارتيابيون يعلنون على الناس أنهم لا يعبأون «بمباحث لا يمكن أن يكون موضوعها مما لا تعباً به الطبيعة البشرية» . وبرغم هذا تسير العلوم جميعا في طريق التقدم : فالمنطق والرياضة قد دخلا منذ العصور القديمة في ذلك «الطريق المأمون طريق العلم» . وكذلك صنعت الفيزيقا على يدي «غاليليو» و «توريشيلي» بعد تعثرهما زمانا طويلا . وبقيت الميتافيزيقا وحدها عاجزة عن أن توفق بين الأذهان : « هذه المعرفة (الميتافيزيقية) لم يواتها الحظ بعد لكي يتيسر لها أن تدخل الطريق المأمون ، طريق العلم . ولكنها مع ذلك أقدم المعارف الأخرى جميعا »

وستبقى على الدوام ، ولو اختفت هذه كلها معا فى هوة همجية تعيث فى الأرض فسادا » .

واذن فالمشكلة التى يضعها كائط هى هذه : لم لا نجد فى الميتافيزيقا مرتبة اليقين العلمى التى نجدها فى المتطق والرياضة والفيزيقا ؟ ولقد بلغ من ثقة كائط فى العقل أنه لا يرتاب لحظة فى أن هذا السؤال إنما يحتتمل جوابا واحدا : مادام العقل يردنا باستمرار الى المشكلات الميتافيزيقية فذلك لا يمكن أن يكون عبثا : « ما أقل ما ينبغى أن يكون لدينا من دواعى الثقة فى عقلنا اذا كان شأنه أن يتخلى عنا فى أمر نحن أشد ماتكون رغبة فى الوقوف على كنهه ، ولا يقنع بهذا ، بل يغرينا بالجبرى وراء أوهام ، ويضل بنا آخر الأمر » .

لذلك حاول كائط أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها ، وأن يدفع عن العقل كيد الارتبابيين ومن اليهم من الحسينين والماديين : فان ما يعلنه الارتبابيون من « عدم المبالاة » لهو بمثابة « التحدى الموجه الى العقل بأن يأخذ على عاتقه مرة أخرى ، أشق مهماته ، ألا وهى مهمة معرفته لنفسه » وأن يشكل محكمة تكون وظيفتها نصره ما يدعيه من الدعاوى المشروعة ، ورفض كل ما لا أساس له من مطالبه ، لا بقرار تعسفى ، بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة : هذه المحكمة هى نقد العقل الخالص نفسه » .

ويشرح كائط ما يعنيه بالنقد فيقول « لا أمتد بذلك نقدا للكتب والمذاهب ، بل نقد سلطة العقل عموما ، معتبرا بالقياس الى جميع المعارف التى يستطيع أن يسمو اليها مستقلا عن كل تجربة ، وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة

العامّة الكبرى ، إمكان الميتافيزيقا أو استحالتها ، وتحديد منابعها ومداها وحدودها ؛ وكل ذلك وفقا لمبادئ » .

ومن النصوص التي أوردناها تتضح المهمة التي رسمها كانط لنفسه : أن يلتمس في العقل نفسه قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده . في أي الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل ؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي ينبغي أن يجيب عنه امتحان العقل امتحانا نقديا . وموضوع البحث هنا هو قيمة معرفتنا .

وقد عرفنا أن كانط يقرر أن من معارفنا ما هو فوق كل جدال : تلك هي المعارف الرياضية والفيزيقية . واذن فالمسألة هنا ليست تساؤلا عن يقين هذه المعارف ، لأن هذا شيء مفروغ منه ، بل التساؤل هو : لم وكيف كانت يقينية ؟ أما الميتافيزيقيا فيتعين علينا في أمرها أن نتساءل أولا عما إذا كان من الممكن الوصول فيها إلى يقين أيّا كان . وكتاب « نقد العقل الخالص » يجيب عن هذه الأسئلة كلها . ونحن حين نلتمس جوابا عن السؤالين الأولين سنجد الجواب عن السؤال الأخير : « حين رأيت ما وصلت إليه الرياضه والفيزيقا — نتيجة لثورة مقاجئة — بدا لي أن مثاليهما خليق أن يسترعى التفاتنا إلى طبيعة ذلك التغير في المنهج الذي حقق لهما أحسن الثمرات ، وأن يسوقنا إلى تجربة محاكتهما في الميتافيزيقا بقدر ما يمكن أن تقاس عليهما باعتبارهما علمين عقليين » .

٢ — بين الميتافيزيقا والعلوم :

فاذا استطعنا أن نكشف عن شروط المعرفة العلمية استطعنا حينئذ أن نتساءل : كيف يمكن أن تنطبق هذه الشروط على الميتافيزيقا ؟ ولكن من

البين أن نجاح العلوم هو نجاح العقل ، لأن التجربة وحدها لاتصنع العلم ،
 وإنما تصبح التجربة علما حين تطبق المبادئ «الأولائية» على موضوع معين ،
 فنجاح العلوم واخفاق الميتافيزيقا ظاهرة تمثل التباين الصارخ بين اخفاق
 العقل حيث يبدو وكأنه فى منزله ، وبين نجاحه فيما يبدو لأول وهلة مجالا
 فرييا عنه : فهذا الفحص عن سر نجاح العلوم واخفاق الميتافيزيقا التقليدية
 هو « نقد » للعقل الخالص . ونتساءل اذن : اليس من الممكن أن تحصل
 الثورة نفسها فى الميتافيزيقا كما حصلت فى الرياضة والفيزيقا ؟ .

ان بيان كائط عن أسرار الثورة التى نشبت فى هذين العلمين بيان مهم
 جدا لفهم كتاب « نقد العقل الخالص » . ولننظر فيما يقوله فى التصدير :
 لقد كانت الرياضة بحثا تجريبيا عند المصريين القدماء ، وجعلها اليونانيون
 علما وأصبحت الفيزيقا علما فى القرن السابع عشر . فما الذى حدث
 فجعل هذا التغير ممكنا ؟ ذلك ما يصفه كائط فى قوله : « انبثق نور جديد فى
 ذهن الرجل الاول (سواء اكان طاليس أم غيره) الذى برهن على خواص
 المثلث المتساوى الساقين ، لأنه وجد أنه ليس يكفى أن يتأمل الشكل كما يراه
 أمام عينيه ، أو أن يتأمل صورته كما وجدها فى ذهنه ، محاولا من ذلك أن يصل
 الى معرفة خواصه ، بل يلزم أن يستحدث هذه الخواص ببناء «اولانى» ، وأنه
 لكى يصل بيقين الى معرفة «أولائية» ، ينبغى أن لا ينسب الى الموضوع
 من الخواص سوى تلك التى نتجت بالضرورة من ذلك الذى كان هو نفسه
 وفقا لتصوره ، قد وضعه فى الموضوع وانقضت فترة أطول قبل أن
 تدخل الفيزيقا الطريق الرئيسى طريق العلم » ؛ فحين قام العلماء بتجارب

جديدة « سَطع نور جديد على فلاسفة الطبيعة » . لقد تعلموا شيئا مهما : تعلموا « أن العقل انما يدرك ما قد وضعه من قبل طبقا لما رسمه » وأنه ينبغي أن لا يقتنع بالسير في اطار الطبيعة ، بل ينبغي أن ينهج مقديا بعبادىء للحكم وفقا لقوانين لا تتغير ، وإن يرغم الطبيعة على أن تجيب عن أسئلته ؛ لأن الملاحظات العرضية التى تسجل بدون تخطيط سابق لا يمكن أن تنضوى تحت قانون ضرورى . ولكن هذا هو ما يبحث العقل عنه ويحتاج اليه . وانما مبادئ العقل وحدها هى التى تستطيع أن تعطى للظواهرات المتوافقة قوة القوانين وحين تسترشد التجربة بهذه المبادئ العقلية ، حينئذ فقط يكون لها فائدة حقيقية .

ان ما يريد كائط واضح : لا نستطيع ان نصل الى العلم من مجرد ادراكنا للوقائع ، ولا بد أن تصير الوقائع متعلقة بشرائط تعقلها قائمة فى العقل : فالموضوعات لكى تتعلل لا بد أن تخضع للشروط التى يسنها العقل « أولاتيا » أى على استقلال عن التجربة . وان من الامور البينة ان معرفتنا ، من جهة الزمان ، تبدأ بالتجربة ، ولكن « ليس يلزم عن ذلك ان معرفتنا كلها تنشأ عن التجربة » ، لأن فى كل تجربة عنصرا « أولاتيا » هو بمعزل عن الزمان : فالرياضة والفيزيكا — فى ذهن كائط — كلتاها تنظر فى عالم « لازمانى » ، مستقل عن أى تجربة خاصة ؛ وفى التجربة أيضا عنصر « آخرانى » هو مادتها ، وهو متغير . فى حين أن العنصر الثابت فيها — وبالتالى « الأولانى » — هو صورتها : ونستطيع أن نرى بعض العلاقات ضمن تلك الصورة ، ونراها مستقلة تمام الاستقلال عن مادتها ، بحيث انها تبقى بعينها مهما يتغير نحواها . وهذا ما يخطر ببال كائط حين يقرر أن العلامة

المميزة لما هو «أولانى» هى شموله وضرورته : «الأولانى» شىء يبقى دائما فى كل زمان ومكان ؛ والأولانى لا يتغير بتغير الواقع . والرياضة أولاتية على هذا المعنى ، ومن أجل هذا نقول ان قضاياها صحيحة فى الأرض أو فى السماء ، ومجموع زوايا المثلث يساوى قائمتين ، اليوم وغدا ، وفى أوروبا وأمريكا على السواء ، و «الأولانى» بهذا المعنى هو ما يوليه كائط أوفىر عناية ، ويقوم بالفحص عنه فحصا جديا ، عن مداه وشرائط صحته ومسوغاته.

٣ — التأليف «الأولانى» :

والفكرة الأساسية التى تسود مقدمة كتاب «النقد» هى فكرة «التأليف» التى يراها كائط أساسية فى طبيعة المعرفة : التأليف بين العقل والأشياء ، أو بين «الذات والموضوع» . والمعرفة يجب أن يعبر عنها فى قضايا «أولانية» و «تأليفية» فى وقت واحد : «أولانية» أى شمولية وضرورية ، بخلاف القضايا «الأخرانية» التابعة للتجربة ، لأن الشمول والضرورة لا يمكن أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التى نقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظرا لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائما . وقضايا «تأليفية» ، أى موسعة لمعرفتنا ، اذ يضيف المحمول فيها شيئا جديدا لم يكن متضمنا من قبل فى الموضوع ، ولا يستطيع أى تحليل مهما يكن أن يستخرجه منه ، بخلاف القضايا «التحليلية» التى لا تضيف بالمحمول شيئا الى تصور الموضوع أو مفهومه ، وانما تقسمه بطريق التحليل الى عناصره المختلفة .

ويتساءل كائط : كيف يمكن أن تكون الاحكام العملية «أولانية» وتأليفية فى آن واحد ؟ وبهذا الصدد نراه يعارض العقلين والتجريبيين على

السواء : فالعقليون كانوا يظنون أن مبادئ الحسب والهندسة والطبيعة كلها « تحليلية » ، بمعنى أنها لا تقوّم الا على مبدأ التناقض ، وأن محمولها لا يضيف شيئاً جديداً الى موضوعها . وهذا وهم فى نظر كانط : لأننا لو أخذنا الرياضبة مثلا وجدنا فيها عنصرا «تأليفيا» واضحا ، بالإضافة الى طابعها «الأولانى» ؛ ذلك أن يقين القضية الحسابية $12 = 5 + 7$ لا يعتمد على تحليل مفاهيم ٧ ، ٥ ، والاضافة ، والمساواة ، بل يعتمد على عملية إنشاء ، عملية الحساب التى تتطلب حسبا حسيا أكثر مما تتطلب تحليلا تصوريا . والمعرفة الهندسية كذلك تعتمد آخر الأمر لاعلى تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما اليهما ، بل على «التأليف» والبناء (سواء على الورق أو فى المخيلة) للأشكال الهندسية . وكذلك الفيزيكا أو علم الطبيعة تحتوى على أحكام تأليفية و «أولانية» ؛ فـ «قضية مثل « جميع الأجسام ثقيلة » أولانية ولكنها « تأليفية » وليست تحليلية : لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لا نجد فيه معنى الثقل الذى يقرره المحمول فى القضية . وإن كان كانط يعارض مازعه العقليون من أن القضايا «الأولانية» لا بد أن تكون تحليلية ، وبثبت أن من القضايا «الأولانية» ما هو تأليفى كذلك . وهو يعارض التجريبيين أيضا : فالتجريبيون كانوا يزعمون أن التأليف ليس شيئا أكثر من الترابط أو التداعى بين الأفكار ، وأن القضايا التأليفية لا بد أن تكون « آخراية » أى معتمدة على التجربة ، وليس فيها أى عنصر عقلى : فلقد حاول « هيوم » أن يبين أن ما يسمى « مبدأ العلوية » مبدأ غير عقلى ، بمعنى أننا لا نحصل عليه بتحليل فكرة العلة ، فنجد متضمنا فيها فكرة المعلول ، وإنما هو شعور غريزى منشؤه

العادة وتربط الأفكار ، وبالتالي ليس تحليليا بل هو تأليفي ، وليس «أولانية» بل هو « آخراني » .

ويرد كانت على اعتراض هيوم فيقول : صحيح أنه يكفي ترابط الأفكار لتفسير الأحكام « الاخرانية » ؛ فمتى لنا سبق أن رأينا الماء سائلا ثم رأيناه بعد ذلك جامدا صح لنا أن نقول : الماء تجمد ؛ وهذا تأليف ؛ ولكنه متأخر عن التجربة تابع لها . أما الأحكام التحليلية ، فكلها «أولانية» ، لأنها ضرورية كلية ؛ ولكنها لا توسع المعرفة مطلقا ، مادامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقا لبدا عدم التناقض .

وانت نفهم أن قضية مثل : « الكل أكبر من الجزء » قضية أولانية ، لأن من يقول «كل» إنما يقول « أكبر من الجزء» . أما القول بأن « كل ظاهرة لها علة » فهو « تأليف » و « أولاني » معا : هو تأليف ، لأن المحمول « لها علة » ليس متضمنا في الموضوع «ظاهرة» ؛ وهو أولاني ، لأن التجربة لا تستطيع أن تعلمنا أن كل ظاهرة لها علة : فما هنا معرفة «أولانية» و «تأليفية» حقا ، وعلمنا قد زاد دون أن نلجأ الى التجربة .

اكتشف كانت إذن أن هنالك أحكاما «أولانية» وتأليفية في آن واحد ، وأن هذه الأحكام من متضمنات العلم ، لأنه لا يمكن أن يكون علم بدون شمول وضرورة ، والشمول والضرورة هما طابع ما هو «أولاني» فقط . فإذا سألنا عن الشرائط التي جعلت العلم ممكنا ، فما علينا إلا أن نسال : كيف كانت الأحكام « التأليفية » «الأولانية» ممكنة في المجال المتصل بالعلم الذي نحن بصددده . ويبحث كانت في «الامكان» (ومعناه عنده شرائط وقوع مثل

هذه الاحكام وشرائط صحتها يمكن انن أن يوصف بأنه محاولة للاجابة عن الاسئلة التالية : كيف كانت الرياضة الخالصة ممكنة ؟ وكيف كانت الفيزيكا الخالصة ممكنة ؟ وأخيرا كيف تكون الميتافيزيكا ممكنة باعتبارها استعدادا فطريا لدى الانسان ؟ وكيف تكون ممكنة باعتبارها علما ؟ .

٤ - معنى « ترنسندنتالية » :

والاجوبة على هذه الاسئلة هي صميم البحث العقلى فى العلم وفى الفلسفة . وكتاب «نقد العقل الخالص» الذى يخوض فيها خليف أن يعتبر «تمهيدا» ومقدمة لمذهب فلسفى فى العقل الخالص ، والبحوث التى يشتمل عليها تسمى بحوثا «ترنسندنتالية» من حيث انها تهتم بمبديا بمفردتنا للأشياء بل «بامكان» اهتمامها بالعناصر الترנסندنتالية للتجربة ، تلك التى لا تعتمد على التجربة ولكن تتعلق بالعقل ، على اعتبار انها الصور والمبادئ التى تفترض وجودها كل تجربة ، والتى بها وحدها تكون التجربة ممكنة .

وها هنا يتعين علينا أن نفرق ، مرة أخرى ، بين اصطلاحين يستعملهما كانط فى «نقد العقل الخالص» . وقد خلط بينهما بعض النقاد حتى فى حياة الفيلسوف ، فوقعوا فى خطأ كبير فوات عليهم فهم الفلسفة الكانطية كما ارادها صاحبها : أولهما اصطلاح «ترنسندنتال» والثانى اصطلاح « ترنسندنت » . أما « التر نسندنتال » فمعناه عند كانط ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ « الأولانية» التى هى الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الانسانية . وهى انن متعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الانسانى حين تكون

تجربتنا على ما هي عليه ، ويرى أن التجربة لا يمكن أن تفهم إلا بشرط التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادئ أولاتية من خصائص طبيعته ذاتها ؛ وهذه الصور والمبادئ يسميها كانط بالعناصر « الترنسندنتالية » للتجربة ، والمنهج الذي يتخذه في محاولة استكشافها والبرهنة على تطبيقها في التجربة يسميه بالمنهج الترنسندنتالى للبحث ، لذلك كان معنى الترنسندنتالى مرادفاً لمعنى « الكامن » أو « الباطن » (أو « الجوانب ») بتعبيرنا نحن) والنقدى « الشارطى » الأولانى . أما « الترنسندنت » عنده فهو الذى يقع خارج كل تجربة ممكنة ، وهو بالتالى مالا يمكن أن يعرف أبداً . ولذلك كان خير مرادف له بالعربية « البائن » أو « المفارق » أو « المتعالى » (أو « البرانى » بتعبيرنا نحن) . وواضح أن مقصد كانط فى « نقد العقل الخالص » كما سبق أن بينا - أمران : الأول : أن يستكشف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة ، وبذلك يسوغ صحتها ؛ والثانى ، أن ينقد ادعاء المعرفة الذى يزعم معرفة موضوعات « مفارقة » للتجربة متعالية عليها .

وبالقياس الى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد ، لانه أدخل فى وجهة النظر الفلسفية تغيراً قد شبهه هو نفسه بالثورة التى أحدثها « كوبرنيك » فى علم الفلك . ففى حين كان الراى القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت يحالكيه الذهن فى المعرفة محاكاة منفعة سلبية ، لايفتا كانط يؤكد أن الموضوعات لى تعرف لنا لا بد أن تأتى موافقة للتصورات والمبادئ التى تملكها أذهاننا ، والتى تضى على الأشياء المشتتة وحيدة ونظاماً . والملكات المختلفة التى بها يضى الذهن تلك النظام ثلاث :

« الحساسية » و « الفهم » و « العقل » (بمعناه الضيق الخاص) . فلكي نفهم طبيعة التجربة يلزم انن أن نسأل : ما سبل الذهن في المعرفة ؟ وما هي الصور والمبادئ «الأولانية» التي يصب الذهن فيها موضوعاته ؟ .

وللإجابة على هذا السؤال ، فرق كانط بين المعرفة المكتسبة عن طريق الحس ، وبين المعرفة عن طريق التصور ، وان يكن يستدرك بأنه لاشيء من الحس ولا من التصور يستطيع أن يعطى معرفة بدون الآخر ، ويؤكد أن «تصورات بغير حدود تكون فارغة ، وان حدودا بغير تصورات تكون عمية» . أما الأساس الترنسندنتالي لكل صورة من صور المعرفة فقد بحثه تحت قسم مستقل من « نقد العقل الخالص » : الإدراك الحسى (أو الحدس) في « الاستيعاقا الترنسندنتالية » ؛ و « الاستيعاقا » عنده هي دراسة ملكة المعرفة بواسطة الحواس ، أما « الاستيعاقا الترنسندنتالية » فهي البحث عما هو « أولانى » في « الحدود التجريبية » أو معطيات التجربة ، كما نقول اليوم . والتجربة الصورية بحثها في « الاناليطيكا الترنسندنتالية » ، وموضوعها « تحليل ما لدينا من ملكة كلية للمعرفة الاولانية الى التصورات الاصلية للمعرفة الخالصة » . أما العقل المتطلع الى ما وراء المجال التجريبي فقد بحثه في « الديالكتيكا الترنسندنتالية » ؛ وهو القسم الذى يعالج معالجة نقدية الصعوبات الناشئة من محاولة لاجدوى منها لتطبيق مقولات الفهم فيما وراء المجال الوحيد الذى يمكن أن تنطبق عليه ، وهو مجال الموضوعات فسي المكان والزمان .

والصورتان الاولانيتان للحساسية هما المكان والزمان . والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعين موجودين خارج الذهن ، والتجربة الحسية (الحدسية)

التي نكتسبها لا تكون ممكنة الا اذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل
(اى بالقوة الناطقة فى الانسان) ، من حيث هما صورتان اولائيتان من
صور الحساسية ، صورتان هما بمثابة الاطار الذى تعرف فيه كل تجربة حسية
ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من الموضوعات انتظمت عن
طريق الحس ، وانما هى وحدة نظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقا لمبادئ أو
وجهات نظر يزودنا بها . وهذه المبادئ أو وجهات النظر الترنسندنتالية
يسمىها كانط « مقولات الفهم » .

وليس لدينا أول الأمر الا احساسيس مشتقة ، متعددة ، مبهمه ، مضطربة
كالألوان والروائح والطعوم .. انها عناصر مبعثرة من عناصر معرفتنا —
انها «مادة» معرفتنا التى نتلقاها من الخارج . ولو بقيت احساسيسنا فى هذا
الاختلاط لكانت حياتنا أحلاما ، ولما كان فى استطاعتنا أن نفكر . وانتنا
لاستطيع أن نفكر حقا الا اذا ادخلنا فى شتات الاحساسيس نظاما واتساقا ،
لا نفكر الا اذا اضيفنا على تلك المادة «صورة» ، فنكون بهذا قد اقمنا
رابطة ونوعا من الوحدة لم تكن موجودة فى احساسيسنا أول الامر ، ان
الاحساس منفعل — اما الفكر فهو فاعل ، ومهمته الخاصة ربط الظاهرات
والتأليف بينها : ان التفكير هو الربط .

ولكى يستكشف قائمة المقولات بتمامها رجع الى تصنيف أرسطو للأحكام
تحت مقولات الكم والكيف والاضافة والجهة . وكل واحد من هذه الأقسام
العامه يتعلق به ثلاث مقولات أخص ، بحيث قدم قائمة مقولاته من اثنتى
عشرة مقولة فى شىء من التنسيق والاطناب . الذى ربما لم يكن له ضرورة

فى نظر الكثيرين . ويبين كانط أن جميع هذه المقولات تنتظمها شبه وحدة مركزية هى وحدة الوعى الانسانى العام أو « الأنا الترنسندنتالية » . والأنا الترنسندنتالية هنا ليست جوهرًا ولا شيئًا ثابتًا لا يتغير ، إنما هى « مبدأ منظم » ، مبدأ كامن مبطن ، وهو من أجل هذا مؤثر فعال على البدوام ، ومن غير الممكن أن نجعل منه موضوعًا مفارقًا ، أو أن نصفه بأنه شيء موجود بذاته ، لأنه لا يوجد إلا فى علاقة بالتجربة ؛ أنه الشرط الأولانى لتسيتها وجمع شملها .

هـ — « النومين » والظاهرات :

والعالم الذى نبنيه على هذا النحو عن طريق صورتى الحساسية ومقولات الفهم إنما هو « عالم ظاهرتى » ، بمعنى أنه عالم « الظاهرات » أو الموضوعات أو عالم الأشياء كما تبدو لنا ، لا عالم « الأشياء كما هو فى ذاتها » . أننا لا نستطيع أن نعرف إلا « الظاهرات » ، أما عالم الحقائق ، أو « النومين » أو الأشياء فى ذاتها فنحن مضطرون إلى أن نتعلقه بوجودها ، وأن لم نكن نستطيع أن نصفه بصفات إيجابية : لأنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا عنه إلا « تصور سلبى » ، أن مثل هذا التصور السلبى للأشياء فى ذاتها لا ينطوى على تناقض ، وإنما ينفع فى القضاء على كل أمل فى الوصول إلى الحدس العلقى المضمون به على ذهن الانسانى . أننا إذن لا نستطيع أن نطبق على « النومين » مقولات الفهم الانسانى ، لأن المقولات تفقد معناها الموضوعى خارج الحدس الحسى .

اننا نستطيع اذن أن نتصور الاشياء فى ذاتها ، لا كما ندرك الظاهرات؛
ونستطيع أن نلمح من بعيد عالما معقولا لا يسعنا أن نقول عنه الا شيئا واحدا
وهو أنه مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة . ولكن كائن لا يريد أن تكون
فكرة «النومين» فكرة فارغة لا فحوى لها ، ولذلك يشير « نقد العقل
الخالص » الى دورها من بعض الانحاء : من جهة الحساسية ، يكون النومين
هو الشيء الذى يؤثر فيها او هو ما ينطبع فى احساسنا ؛ ومن جهة الفهم ،
يكون النومين أشبه بالموضوع المفاوق أو أسس الوحدة الضرورية بين الظاهرات
ومن جهة العقل ، يتشكل النومين بالصور الثلاث التى للوحدة المطلقة :
فاذا أرجعناه الى وحدة الذات المفكرة كان هو «النفس» ؛ واذا أرجعناه
الى وحدة الموضوع المتعلق من حيث هو منشور فى المكان والزمان كان هو
«العالم» ، واذا أرجعناه الى الائتلاف المطلق لكل حقيقة كان هو «الله» .
واذن فلهذه الافكار فحوى ايجابى به تتميز اولا بعضها عن بعض ثم به
تؤدى وظائفها .

و « الفهم » بتعبير كائنا ، هو ملكة القواعد أو المقولات ؛ ووظيفته
أن يتعلق الموضوعات التى يعرضها الحس عليه ، لكى يجد القاعدة أو المقولة
الذى يستطيع بها ضم جزء الى آخر . ولكن موضوعات الفهم لا بد دائما أن
تكون معطاة له فى الادراك الحسى ؛ وكل ما يصنعه هو أن يضم موضوعا
ما من حيث هو معطى فى الزمان والمكان ، الى موضوع آخر طبقا لقاعدة
عامة . وهو بحكم هذه الحال لا يستطيع أبدا أن يتم مهمته وأن يرتفع الى
ما وراء الحس ، الى الحقائق : ان مجاله الظاهرات ، وهمه التأليف بين
الموضوعات فى الزمان والمكان .

لكن في القوة الناطقة ملكة أخرى اكتشفها كانط ، وأطلق عليها اسم « العقل » ، بمعنى الضيق الخاص ، هذه الملكة الإنسانية هي المنبع الأكبر للوهم : إذ العقل هنا يسعى دائما الى مجاوزة مجال « الفهم » ، محاولا أن يجد للموضوعات أساسا غير مشروط ، أساسا مطلقا في « المثال » أو « المثل الأعلى » لوحدة « نوميائية » غير ظاهراتية . العقل عند كانط — كما يقول هيجل — هو « القوة على كسب المعرفة من المبادئ » ، . . . ومبدأ العقل عند كانط هو الكلي ، من حيث أنه يجد اللامشروط منطويا في المعرفة المشروطة ، معرفة الفهم . وبناء على هذا يكون الفهم عنده هو الفكر في علاقات متناهية ، في حين أن العقل هو الفكر الذي يجعل اللامشروط موضوعا .

وعمل « الديالكتيكا الترنسندنتالية » يتحصر في أنها تبين كيف أن الذات العارفة بطبيعتها مضطرة الى أن تتعقب المطلق ، وأن تكن في الوقت نفسه عاجزة عن بلوغه . والوظيفة المنطقية للعقل هي الاستدلال ، ولكن استدلالا ما غير مستكف بنفسه : أنه يشرع من مبدأ عام لا بد أن يكون هو نفسه مشتقا من مبدأ آخر ، حتى تصل الى مبدأ يحتوي على جماع الشرائط لكل ما يمكن تعقله . واذن ففكرة « اللامشروط » و « المطلق » فكرة متضمنة في كل استدلال : إنها المعطاة الخاصة ، معطاة العقل . ان شأن الفهم أن يربط الظاهرات بعضها ببعض ، ومقولاته ذات قيمة موضوعية ، وهي تنطبق على أشياء معطيات ، ولها ضوابط في التجربة . اما العقل فيريد أن يتعقب تسلسل الظاهرات الى ما وراء كل تجربة ممكنة ، أنه يتوق الى « الوحيدة الجامعة » المطلقة والى الفهم التام . فالعقل يعطى « أفكارا » أو « مثالا » لا يمكن أن

يطابقها أى حدس حسى . واذن فافكار العقل انما هى مطالب وحاجات -
« أولانية » للذات . وليس للعقل استعمال سوى أن يستحث الذهن وأن يؤيد
مجهوده فى أن يسمو به الى تأليف للظواهرات يزداد علوا . فاذا تجاوز هذا
الاستعمال ضل السبيل ، وهذا الضلال ناشىء من طبيعة العقل ذاتها ،
ولا يمكن تفاديه « كما لا يمكن أن نمنع القمر من أن يبدو فى الأفق أكبر مما
هو فى سميت الرأس » . العقل هو ملكة المطلق ، والمطلق انما هو تعبير عن
حاجة ذاتية ومطلب النفس ؛ و « المظهر الترنسندنتالى » هو تحويل هذه
الحاجة الذاتية الى حقيقة موضوعية .

ويشرع كانط فى تطبيق هذا النقد تفصيلا على ماكان معروفا بالعلوم
العقلية ، السيكولوجيا ، والكزمولوجيا ، والتيولوجيا ؛ فيبين أن هذه كلها
وهمية ، مادامت قائمة على تصورات للموضوعات (النفس والعالم ،
والله) تقع وراء مجال التجربة الممكنة : فالنتائج التى انتهت اليها السيكولوجيا
العقلية عن بساطة النفس وخلودها انما يرفضها المنهج الترنسندنتالى
باعتبارها « غاليط » ، لانه ليس لدينا تصور صحيح . عن النفس بما هى شىء
أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه استنتاجا ؛ ان الانية « الترنسندنتالية » ليست
شيئا يمكن أن نعينه كجوهر أو موضوع من نوع خاص ، انها ذات دائمة ،
وليست موضوعا قط - انها افتراض التجربة الشامل ، وماهى بشىء قد
جرب من قبل ..

وكذلك الكزمولوجيا العقلية لا تصل الا الى متناقضات لا حل لها ، فى
نظر كانط . ولنتظر فى الدعاوى المختلفة التى تبرهن عليها تلك الكزمولوجيا

بشأن طبيعة العالم كل (أنه محدود في الزمان والمكان ؛ وأنه مركب من أجزاء بسيطة ، وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية عليّة حرة ، وأنه أساس ضروري) : اننا نجد عندئذ أنه يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلك القضايا ببرهان يعدل في قوته البرهان على الدعوى . والمتناقضات التي لا مفر منها في الكزموولوجيا حين تحاول أن تذهب وراء التجربة الممكنة وتقيم قضايا عن العالم من حيث هو كل ، يسميها كانط «نقائض العقل الخالص» ويرتفع التناقض بشأن امتداد العالم وإمكان انقسامه ، متى تذكرنا أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء في ذاتها ، ولكنهما صورتان «أولانيتان» للتجربة الحسية . أما إمكان الحرية فيبين النقد أنه بالرغم من أن مبدأ العلية الطبيعية لابد أن يبقى مطردا بلا استثناء بالقياس إلى الظاهرات ، فالسؤال يظل مفتوحا عن مكان الحرية في عالم المعقولات ، عالم الأشياء في ذاتها . هذا السؤال لا يمكن الإجابة عليه على أسس نظرية ، ولكنه يبقى أمكانا مجردا .

لأسبيل إلى البت فيه إلا بالالتجاء إلى الاعتبارات العملية .

ونقد كانط للتبولوجيا العقلية مشهور : فهي تضع المثل الأعلى للعقل الخالص — الحقيقة الجامعة هي مبدأ كل حقيقة — وكأنه كائن موجود بالفعل . ولكن جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى دليل واحد ، هو «الدليل الانطولوجي» . في هذا الدليل تنتقل ، من غير مسوغ ، من «الفكرة» إلى «الوجود» ، فنحول مثلا أعلى للعقل ، ومطلبا من مطالب الذات ، وحاجة من حاجات النفس ، إلى كائن واقعي واله ذي جوهر وذو شخصية : واذن فوجود الله لأسبيل إلى اثباته بأدلة نظرية .

ولكن هذه النتائج السلبية في الظاهر ليست في الحقيقة هدف كانط من « نقد العقل الخالص » ، فهو كما صرح بنفسه إنما أراد أن ييطل الادعاء الزائف ، ادعاء المعرفة ، لكي يمهّد السبيل للإيمان العقلي .

٦ - الميتافيزيقا و « نقد العقل الخالص » :

ما مقصد كانط من نقد العقل الانساني ؟ وما صلة « نقد العقل » بالميتافيزيقا ؟ اكان مقصده - كما قيل احيانا - أن يهدم كل نظرية ميتافيزيقية ؟ أصبح ما قيل احيانا أخرى من أنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا ؟ أم كان مقصده شيئا آخر ربما خفى على الناظرين ؟ .

ان تعمق كتاب «النقد» كليل وحده بالجواب الصحيح : فاننا نقرا في تصديره للكتاب قوله : « لقد أصبح من الامور المستحبة في أيامنا هذه أن ينظر الناس الى الميتافيزيقا نظرة الازدراء ، في حين أن السيدة النبيلة (يقصد الميتافيزيقا) بعد أن كابدت من الصد والهجران ، لاتملك الا أن تنحجب وهي تندب حظها ، مثلها مثل هيكوبا » (١) .

ولقد أشرنا من قبل الى أن الميتافيزيقا التي وصف حالها في العبارة التي أوردناها هي الميتافيزيقا المتخلفة عن فلسفة « لينتز » ، « غولف » ، تلك الميتافيزيقا « القطعية » التي كانت تفترض مقدما أن العقل الانساني « مجانس للوجود » ، بمعنى أن فكر الانسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط يحددها المنطق ، وعندئذ يجيء عالم الأذهان مطابقا لعالم الأعيان .

وقد تبين من النقد الكانطي لحدود العقل وقدراته أن العقل - على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق - لا يستطيع أن يعطينا عن

(١) في نواحها على زوجها بريام ، كما في الاسطورة اليونانية .

طبيعة الأشياء في ذاتها إلا نظرات واهمة^٢ وأن ملازمة العقل للوجود إنما هي افتراض لا مسوغ له ، بل هي خطأ ظاهر البطلان .

وإذن فنقد كانط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة : استبعاد تلك الميتافيزيقا « القطعية » ، وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل ، تمهيدا لأقامة ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا « نقدية » ، تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقض اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهذا كيانها هذا . ومن المحقق أن كانط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة إلى « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثا جديدا على نحو مبتكر لم يسبق إليه » ، ورأى أن ذلك العمل شيء « لأمناص من وقوعه » ، على الرغم من العوائق التي يمكن أن توضع في سبيله فترة من الزمان (١) .

وما قد سماه كانط باسم « الثورة الكوبرنيقية » في المعرفة هو الأساس الذي ينبغي أن تبنى عليه هذه الميتافيزيقا الجديدة : أن العقل هو المشرع للأشياء ؛ فلا ينبغي أن نلتمس في العالم الخارجي تفسيراً لقوانين ذهن ، بل ينبغي بالعكس أن نلتمس في ذهن تفسيراً لقوانين العالم الخارجي : لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وبمعزل عن طرائقنا في المعرفة ، وإنما الأشياء عندنا كما تتبدى لنا . ومعنى هذا أن الذات العارفة ، أو « الأنس » المفكرة لم تعد كما كان شأنها في الميتافيزيقا السابقة « مرآة » للأشياء أو للموضوعات ، بل هي التي تصنع الموضوع ، إذ تجعله موضوعاً لها ، أو تطبعه بطابعها ؛ أو « تقده على قدما » ، أن صح هذا التعبير .

١ (١) كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة » .

فالتقد الكانطى يستطيع انن أن يطرح بعض مزاعم الميتافيزيقا التقليدية، وهذا لا يعنى بحال من الاحوال أنه ينكر كل ميتافيزيقا أيا كانت . وكتاب « نقد العقل الخالص » نفسه يبين لنا امكان ميتافيزيقا للطبيعة ، لا تستمد من التجربة الحسية الا فكرة المادة ، وتقيم قوانين الغالم المادى اعتمادا على مجرد التطبيق لمقولات «الفهم» .

واذا كان العقل ، كما أوضح «النقد» ، عاجزا عن معرفة شىء عن عالم «النومين» أو عالم الحقائق ، فإنه مسوق بالضرورة الى تصور عالم كهذا ، يزوده بموضوعات للاعتقاد حين تفوته موضوعات العلم ، بحيث تبقى الميتافيزيقا استعدادا طبيعيا لدى القوة الناطقة ولا سبيل الى قهره أو كبحه : « من توهم أن النفس الانسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائيا ، عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف ، مرة واحدة ونهائيا ، عن استنشاق الهواء ، لأننا قد سئمنا أن نستنشق دائما هواء فاسدا غير تقى » واذن « فستوجد — فى كل زمان ولدى لكل انسان ، وكل انسان مفكر على الخصوص — ميتافيزيقا يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها » .

وخلاصة القول أن «النقد» ، كما أشار «كولنجوود» بحق ، «هو أشبه بأن يكون مدخلا الى الميتافيزيقا الصحيحة التى يلغى أن تقوم فى المستقبل . ولا مراعى ذلك ، مادام كانط قد جعل النقد بيانا لمجال العقل الخالص، وتحديدًا لاختصاصه قبل المثول أمام محكمته . غير أن كانط قد عاد ، بعد أن نشر «نقد العقل الخالص» ، فقرر أن النقد نفسه هو «النسق» الميتافيزيقى الجديد

الذى نقرؤه فى باب «الأناليطيكا الترنسندنتالية» ، والذى جعله تصحيحا للأخطاء والأغاليط التى عوقت التفكير الميتافيزيقى زمانا طويلا .

وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن يفرق بفرقة قاطعة بين ضربين من الميتافيزيكا متباينين جدا : بين الميتافيزيكا التى سماها بالميتافيزيكا «المفارقة» أو «البائنة» أو «المتعالية» التى تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزة به عالم الاعميان ؛ وبين الميتافيزيكا التى اطلق عليها اسم الميتافيزيكا «الترنسندنتالية» أى «الباطنة» أو «الكامنة» (أو «الجوانية» بتعبيرنا) وهى تلك الميتافيزيكا «النقدية» التى تحدد الصور والمقولات «الأولانية» التى هى الشرائط الضرورية للتجربة الانسانية .

٧ - اجمال نظرية « نقد العقل الخالص » :

حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل ، فى مجال الفلسفة ، ثورة شبيهة بثورة «كوبرنيك» فى علم الفلك . فبينما كان الفلاسفة قبله يرون الحقيقة فى « مطابقة عالم الازدهان لعالم الاعميان » ، قلبا هو وجهة النظر هذه ، فجعل الحقيقة فى مطابقة عالم الاعميان لعالم الازدهان ، وجعل الطبيعة كلها ، او على الاقل كل المعرفة التى يمكن تحصيلها عنها ، مسايرة للاذهان الانسانية مقدودة على قدها .

ولكن وراء « الظاهرات » التى تتبدى لنا ، يتصور العقل أشياء فى ذاتها : يتصور النفس ، والآخرة ، والله ؛ ولكنه اذا كان يتعقلها فهو لا يعرفها واذا كان يؤكد على نحو من الانحاء ، فهذا التأكيد انما يترجم عن طريقتنا البشرية فى الحكم ، ولا ينبؤنا بشيء على الاطلاق عما يكون لها من

وجود واقعى مستقل عنا . ومن أجل هذا كانت مهمة النقض المشهور للمثالية ، الذى أضافه كانط الى الطبعة الثانية من كتابه « مقصورة على رفض الدليل — الذى لا يقوم الا على تصورات — لاثبات الوجود لاشياء خارج أنفسنا . أما وجود الاشياء فى ذاتها مثبت بشهادة الوعى الانسانى المباشر لا نتيجة لدليل من أدلة العقل النظرى .

على أنه اذا لم يكن فى استطاعة أحد أن يثبت وجود الله ، والحياة الآخرة وخلود النفس عن طريق الدليل العقلى ، فإن أحدا لا يستطيع كذلك أن ينفيها بأى دليل . وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدى أن يذود عن مجال العقيدة هجمات الملاحدة أو المتشككين . ثم أن حياتنا الجوانية ضافية متطلعة دائما الى « ما وراء » العقل الخالص : ان فى قلب الانسان الضمير ، والواجب ، والشعور بالعدالة ، والايمان بالله . وان نفحات من خواطر « روسو » وتعاليم « القانتين » قد تلقاها كانط فحملته على أن يقرر امكان الصدارة للعمل على النظر ، وعلى أن يؤكد مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن يزكى استشراف النفوس الى الأبدية .

من أجل هذا رأينا كانط ، فى خاتمة كتابه ، يلخص نتائج النقد فيقول : « لقد ألغيت العلم لكى اقيم الايمان » ؛ وفى تصديره للطبعة الثانية يعود الى الموضوع ، مبينا موقفه من النزاع بين البحث العقلى الخالص وبين مطلبة الحياة العملية ، فيؤكد أن النقد وحده يستطيع أن يجتث جذور المذاهب الهدامة ، « ويقضى على المادية والجبرية ، والالحاد والزندقة » وعلى التعصب والاعتقاد بالخرافات ، وهى آفات يمكن أن تلحق بالناس اذى بليغا . . .

واذا كان يحلو للحكومات أن تتدخل فى شئون العلماء فالأولى بها ، أخذا بما التزمته من رعاية رشيدة لتقدم العلوم ولمصالح الناس ، أن تؤيد حرية مثل هذا النقد ، الذى يستطيع وحده أن يرسى أعمال العقل على أساس متين . ولعمري أن هذا لاجدر بها من تأييدها للاستبداد المثير للسخرية ، استبداد المدارس التى ترفع عقائرها صارخة منذرة بالخطر الداهم ، إذا مزق واحد من الناس خيوط عنكبوتها ، تلك الخيوط التى ما يرى الجمهور عنها شيئا ، ولذلك لا يمكنه أن يشعر بفقدانها !

٨ — أثر « نقد العقل الخالص » :

(١) فى ألمانيا : « فشته » ، « شلنج » ، « هيغل » :

أن من الحقائق الثابتة أن كائط بنشره لكتاب « نقد العقل الخالص » قد أصبح القائد الروحى للفكر الفلسفى الألمانى . والفلاسفة الأربعة الكبار — فشته وشلنج وهيغل وشوبنهاور — متفقون على أن أثر النقد عليهم كان أثرا خارقا للمألوف ، وأنه على حد تعبير شلنج : « ما من معركة كبرى ، خارجية أو داخلية ، قامت لرفع مصالح الإنسانية ، وتحقيق وعى الذات ، إلا وقد كان لكائط الفضل الأول فيها » . وهم متفقون كذلك على أن الواجب أن تبنى الكانطية بناء جديدا ، وأن الذى يحقق ذلك البناء هو أن يطبع النقد بطابع ايجابى صريح ، وأن يكف عن اتخاذ ذلك الطابع السلبى المحدود ، لئلا يكون مذهباً محكماً يشرع من مبدأ أول . ذلك أن مؤلف « نقد العقل الخالص » اقتصر فى نظرهم على عمل تحليلى نقدى ، ولم يجمع بعد ذلك شتات مذاهب ليخرج منه تأليفاً جامعاً ونسقاً فريداً ، بل وقف عند مقابلات ومناقضات ،

بذل جهده للتأليف بينها ، كالتعارض بين « الصورة » و « المادة » ، أى بين النشاط الصورى للذهن الانسانى وبين الوجود للطبيعة ، والتقابل بين العلم والأخلاق ، أو بين عالم « الظاهرات » وعالم « النومين » .

ونصب « فشته » نفسه منفذا لوصية كانط الفلسفية ، فبسط مذهب استاذة ونماه ودفع به الى اقصى حدوده ، فأعلن فى مستهل بحوثه « أن أحدا لا يفهم كانط أن لم يصل بنفسه ، على طريقته الخاصة ، الى النتائج التى حصل عليها كانط » ، وصرح فى مقدمة كتابه « فكرة نظرية العلم » بأن « المؤلف يعلم أنه لن يستطيع قط أن يقول شيئا الا وقد أشار اليه كانط مباشرة أو بطريق غير مباشر ، وفى وضوح أو فى ابهام ، وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتم بالفصوص الى عبقرية هذا الرجل الذى بدأ السير من حيث وجد الفكر الفلسفى ، ومضى فى سبيله أحيانا وكثته قد تلقى الهاما من عل ، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة ، متجها به الى غايته الأخيرة » .

وأشاد « شلينج » بفكرة « النقد » الكانطى ، فقال : « بظهور كانط بدأ تحول لكامل لاتجاه الفلسفة : كان تيارا مقيدا معطلا من قبل قد وجد أخيرا منصرفا ، فعمل على توسيعه بهمة لا تعرف الملل ، ليستطيع أخبرا أن يعضى فى حرية بعد أن يتغلب على جميع العقبات » . وقد أقام « هيغل » مذهبته على أساس التحليل الكانطى للمعرفة والعقل . وانا لنتبين اعتماد ذلك المذهب على الفلسفة النقدية من تكرار نقد هيغل لألف كانط من المشكلات الفلسفية . صحيح أن النتائج التى توصل اليها هيغل قد تبدو بعيدة بعدا كبيرا عن نتائج

النقد الكانطى ، ولكن مهما يكن قد اعترى «النقدية» من تغيير فى المذهب الهيجلى ، فمن المؤكد أن آراء كانط لا تزال هى الآراء الأساسية بعد التغيير .

(ب) فى ألمانيا : مدرسة «مربورج» : «الأولانيات»^{١٩}

أول ما عُنيت به هذه المدرسة — وزعيمها «هرمان كوهن» (١٨٤٢ — ١٩١٨ — هو تفسير مذهب كانط تفسيراً جديداً ، فحاولت أن تثبت أن كل المعرفة الانسانية ليست شيئاً سوى «أولانيات» ، ولا وجود لأشياء «هى معطيات مباشرة من التجربة» ، وليس هنالك من حقيقة سوى تلك التى يضعها الفكر ؛ والفكر فى جهده لتحديد الموضوع لا يتقيد بشيء خارج عنه بل بقوانينه وحدها . والأولانيات عند مدرسة مربورج وثيقة الصلة بالمنهج الكانطى ، منهج الترنسندنتالبة : الأولانيات هى « الجهد المبذول لصون الإيمان بالعلم » ، وهى الدفاع عن نفس نقطة البداية فى الفلسفة النقدية ، تلك النقطة التى سيتعين عليها بعد ذلك أن تبررها ، والتى يجب للوصول إلى تبرير نفسها أن تكون مقررّة تقريراً قوياً يدفع عنها تشكك الحسية الهدام .

ومن أصحاب «الكانطية الجديدة» الذين تأثروا بكانط أعق تأثير «ارنست كاسيرر» ، (١٨٧٤ — ١٩٤٥) . والفكرة الكانطية التى هى عمدة التفلسف عنده هى فكرة «الصور الأولانية» ، منها اشتق فكرته عن صور الحضارة الانسانية .

(ج) فى فرنسا : «رنوفيه» و «النقدية الجديدة» :

حاول «رنوفيه» (١٨١٨ — ١٩٠٣) أن يبعث فلسفة كانط النقدية ،

على الرغم من شيوع فلسفة «جون ستيوارت ميل» و «هبريت سبنسر». وبحث رثوييه الفلسفة الكانتية في مجلة «النقد الفلسفى» ثم في كتاب «نقد مذهب كانط»، وراى ان فلسفة كانط فى «نقد العقل الخالص» تنطوى على بضع قضايا كبرى وطريفة، كل واحدة منها خليفة أن تكفل لصاحبها مكانا مرموقا فى سجل الخالدين، ولكنه أنكر «النومين» والمطلق، والأشياء فى ذاتها، على نحو ما يبسطها صاحب «نقد العقل الخالص».

٩ - تعاليم كانط فى نظر «شوبنهور» :

لعل خير ما تختتم به كلامنا عن «نقد العقل الخالص» وأثره العميق فى سلسلة متلاحقة من الاجيال الفلسفية فى ألمانيا وفى غيرها من البلاد الأوروبية أن نورد طرفا مما حرص «شوبنهور» على تسجيله فى تذييله لكتابه «العالم من حيث هو ارادة ومن حيث هو تمثيل». قال شوبنهور : «ان عملا فكريا رائعا خرج من يدى عبقرى أصيل، يكون له دائما على مجموع الانسانية من الأثر العميق النفاذ ما لا يمكن معه أن يقدر مقدما الى أى ازمان متقدمة وإلى أى بلاد متباعدة يمكن أن يمتد اشعاع تأثيره. لكن هذا التأثير واقيع حتما : لأنه مهما يبلغ العصر الذى ولد فيه الانتاج الفنى من الثقافة والأزدهار فان العبقرى كالنحلة يحلق دائما فوق الأرض التى حملته. غير أن ههنا التأثير النفاذ الشامل لا يمكن أن يحدث مباشرة وفى حينه، نظرا لبعد المسافة التى تفصل الرجل العبقرى عن العوام. ان العلم الذى استطاع هذا الرجل أن يحصله ابان حياة انسانية طويلة زاخرة، منتهلا من مشاهدته المباشرة للعالم وللحياة والذى يقدمه للناس جاهزا مهيا، لا يمكن مع ذلك أن يصبح لتوه ملكا

للإنسانية ، لأن الإنسانية ليس لها من قوة على التقبل والاخذ قدر ما له هو على الاعطاء والبذل . وكذلك تعليم كانط ، الزمان وحده سيكشف عن بالغ قوتها وعظيم قيمتها ولست أريد هنا أن أقوم بدور « كاسندرا » . . . فأتنبأ عن مستقبلها ، ولكنى أو أن أؤكد بعد الذى قلت أن مؤلفات كانط لا تزال فتية جدا ، وأن يكن كثيرون يزعمون فى أيامنا هذه أنها قد بلغت وشاخت ؛ أن اظهار الاغلاط والاختطاء فى عمل مفكر عظيم أيسر من التنويه بقيمته وتنويعها وضحا تاما — لأن العيوب مفردة ومحدودة ويمكن ادراكها سواء وجملة ، فى حين أن تفرق آثاره لا يسير غوره ولا ينضب معينه — وهذا هو الطابع الذى يطبع به العبقرى أعماله على أن أعمال كانط ، ليست بحاجة الى مدائح المتواضعة : انها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها ، وستحيا حياة خالدة فى هذه الدنيا ، ستحيا فى ظنى لا ينصها بل بروحها . .

« أن ما أرحته فى هذا التخييل لكتابى ليس الا تبريرا للمذهب الذى عرضته فيه : لأنه فى كثير من المواضع يخالف فلسفة كانط ، وقد يناقضها فى بعض الأحيان . غير أن مناقشة تدور بهذا الصدد أمر لا غناء عنه ، لأن تتابع أفكارى ، مهما يكن من اختلاف فحواها عن أفكار كانط ، هو تتابع متأثر دائما بتلك الأفكار : أفكارى تفترض أفكار كانط ، وتخرج منها مباشرة . وأعترف بأن أحسن ما فى تطور حياتى الفكرية قد استفدته ، بعد تأثير العالم الحدى ، من مؤلفات كانط ؛ كما استفدته من الكتابات المقدسة عند الهنود ومن كتابات أفلاطون . »

« وقبل أن أشرع فى الرد على كانط أود أن أؤكد مرة أخرى ما أكتسبته

لهذا الاستاذ الجليل من عميق الاحترام والتبجيل ، وما اشعر به نحوه من صادق الشكر وواقر التقدير ، فأنكر بالاجمال فضله الاكبر في نظرى . وان اكبر فضل لكائط على الفلسفة تفرقته بين « الظاهرة » وبين « الشيء فى ذاته » تلك التفرقة القائمة على دليله بأن بيننا وبين الاشياء واسطة هى الذهن ، فلا نستطيع ان نعرف الاشياء كما هى فى ذاتها وكذلك « تناول كائط التفرقة بين معرفتنا الاولانية ومعرفتنا الاخرائية تناولا أدق وأكثر استيعابا من سابقيه ، حتى أصبحت تلك التفرقة أهم ما عرض له فى بحوثه العميقة من موضوعات » و « اوضح مذهب كائط عن حقيقة هامة ، وهى ان نهاية العالم وبدايته يجب ان يلتصقا ، لا خارج أنفسنا بل فينا وذلك كله قائم على التفرقة بين الفلسفة القطعية والفلسفة النقدية او الترنسندنتالية » و « ثالث افضل كائط هو قلبه الفلسفة المدرسية قلبا قاما . . فاستطاع ان يحرس الفلسفة من سيطرة الدين ، وتجرا على ان يوضح فى تعاليمه استحالة اثبات جميع تلك العقائد التى كان يظن ان مهمة الفلسفة ان تقوم باثباتها » و « وكان على كائط ان يؤسس فى الفلسفة — على الاقل فى أوروبا — حكم المثالية » . و « نستطيع اذن ان نقول اننا قبل كائط ، كنا فى الزمان ، اما الآن فقد أصبح الزمان فينا . . » .

« هذه الصفحات ، وان تكن بعيدة عن استيعاب الموضوع قصد تكفى

شاهدا على اتى اقر بما لكائط على الفلسفة من فضل عميم » .

ولقد صدق شوبنهاور فيما تنبأ به عن اشعاع الفلسفة الكانطية : فمن كان يظن ان الفكر الكانطى سيجتاز المحط الكبير ، أوائل القرن الماضى ، ليصل الى قلب العالم الجديد ، بفضل « فريق من الامر بكين الشجعان » قد استطاعوا

أن ييخلوا جهد الابلال لايقاف تلك الامة البراجماطية التجارلية على بعض
تيارات اعمق للحياة العقلية فى الغرب والشرق « واختاروا لانفسهم اسما
مشتقا من فلسفة كانط ، وعبروا عن عقيدتهم «الترنسندنتالية» تعبيرات فى
روحها كانطية ولخصوها فى : القبول بوجود النفس ، والزام الضمير ،
وثبوت الحس الدينى وشيوع النور الجوانى ، والشعور الجوانى ، والشعور
بالقداسة والجمال — وبهذه العقائد الراسخة يجاوز الانسان نفسه الظاهرة
وان كان يوافق القانون الكامن فيه .

كانط وفلسفة الحرية

كانط وفلسفة الحرية

١ — تقديم الفيلسوف :

أن عمل كانط فى مجال الفلسفة عمل ضخم ، عميق شامخ ؛ مترامى الاطراف . وليس فى هذه الاوصاف مبالغة ، بالقياس الى اثر هذه الشخصية الكبيرة . التى ألهمت الفكر الحديث وطبيعته بطابعها ، منذ القرن الثامن عشر حتى وقتنا هذا ، لا فى المانيا وحدها بل فى أوروبا وأمريكا أيضا .

والحق أنك لا تستطيع أن تطرق بابا من أبواب المعرفة أو أبواب العمل فى هذا العصر ، دون أن تلتقى بكانط ؛ راغبا كنت أو كارها . أطرق باب الميتافيزيقا ، أو باب العلم ، أو باب الاخلاق، أو باب الفن، أو باب الاجتماع أو باب السياسة أو باب الدين — أطرق هذه الابواب كلها وأنت واجهـ فـيلسوف «كونجـزبرج» يستقبلك ويرحب بك ، وهو ان لم يحقق لك بغيـتك ، فهو يحضك النصـح خالصا ، ويدلك على معالم الطريق ؛ ثم هو قديـزور عنك أحيانا أو بتركك وشأتك الى حين . ولكنك أنت لـاتستطيع أن تتركه الا وقد غير حالـك ، فلم تعد كما كنت قبل أن تـلقاه .

٢ — أمام محكمة العقل :

وفلسفة كانط فى جملتها يمكن تلخيصها فى قولنا أنها استـمادة وتمجيد للقيم الروحية الاصيلـة التى سيطرت على الـاذهان فى أوروبا المسيحية ابان

القرن الثامن عشر . وماهى الا ان ظهر الفيلسوف على المسرح حتى تغيرت المشاهد على يديه : فأضحى العلم ، والاخلاق ، والحق ، والفن ، والدين ، أموراً جوهرية لها مسوغاتها ومستنداتها أمام محكمة العقل، باعتباره اللسان المعبر فى بيان عن قوه «الناطقة» فى الانسان ، تلك التى تميزه عن سائر الحيوان ، وتجعله فى الارض أهلاً لخلافة الله .

ولم تعتمد الفلسفة النقدية الكانطية الى تسوية قيم العلم والاخلاق والحق والفن والدين ، عن طريق الحدس بما هو رؤية مباشرة ، أو عن طريق الاستدلال على حقيقة مفارقة للانسان متعالية : فان مثل هذه الامور من شأنها ان تغلت منا دائماً ، وانما اكتشفت الكانطية هذه القيم اكتشافاً « جوانياً » ، اعنى باعتبارها الشروط الضرورية لابتسط ممارسة للملكات الانسانية .

٣ — ماذا يعلمنا النقد ؟ :

واذا بدا لبعضنا أن يتساءل عما يعلمنا كانط فى « نقد العقل الخالص » كان الجواب : انه قد علمنا الشيء الكثير : علمنا أولاً أن فى ادراك موضوع من الموضوعات قد انطوت من قبل جميع الوظائف العقلية التى يمارسها الانسان فى أشد العلوم تعقيداً ؛ وعلى هذا النحو وجد العلم مسوغاته . أما القيم الأخلاقية فتتولد مباشرة من طابع العقل نفسه فى جانبه العملى . وأما الجمال والغائية فمن الشروط الضرورية لنشاط الفهم والخيال . ولا حاجة الى أن تربط الميتافيزيقا هذه القيم بأشياء فى ذاتها ، أو بعالم مفارق بئس عن عالم الانسان .

وقد علمنا أن الكانطية ، فى جميع مراحلها النقدية ، حريصة !حرص كله على أن تضع نشاط الروح ، والعفوية الخالصة فى المكان الاول ، ولم ترد أن تكون المعرفة حدا للفكر بل ثمرة من ثمراته اليانعات ؛ وأكدت الحرية شرطا وشرطا وحيدا لا غناء عنه للحياة الأخلاقية ؛ وجعلت الفن والجمال معتمدين كذلك على حرية الخيال ، كما جعلت الالتزام « الجوانى » أساسا للسلوك الدينى .

٤ - ثورة فى نظرية المعرفة :

وهكذا اضحت الكانطية ، أمام الأجيال الصاعدة ، دينامية فكرية تنحو الى البناء والتعمير . ومذهبا فلسفيا يحول المعطيات الى مهام لنشاط الذات ، وفلسفة للعمل الروحى على الاصلة . فانبتت منها ، فى القرن التاسع عشر وفى عصرنا هذا ، جميع المذاهب التى لا تلتمس فى الواقع شيئا يشاهد ، بقدر ما تلتمس فيه عملا يعمل .

و«الثورة الكوبرنيقية» ، شعار الفلسفة الكانطية ، قد ثبتت فى الأذهان هذه الحقيقة الكبرى : وهى أن العالم العيانى ، أو العالم الطبيعى والظواهرات ، ليس عالما مفروضا علينا ، وإنما هو معطى لنا أو مطروح أمامنا . ولم يعد انسان «مابعد الثورة» ملقيا للأشياء ، ولا متفرجا على الدنيا . وبالتالي لم يعد الانسان كائنا كسائر الكائنات ، ولا ظاهرة كونية من بين ظاهرات أخرى كثيرة . ان الأنا المفكرة تجعل من «الذات» شيئا يجاوز «الموضوع» وتجعل «حرية» الانسان أمرا يتخطى عالم الظاهرات ، عالم الزمان والمكان ويندرج فى عالم «الحقائق» : عالم «النومين» .

وجوهر النظرية الكانطية هو دور الذات العارفة فى الربط والتأليف .
والقضية المنتجة حقا هى القضية «التأليفية» . والتحليل نفسه لا يكون
تاما الا اذا كان مسبوقا بتأليف ومؤديا الى تأليف . ولكن الكثيرين اخطأوا
فى اصابة ما يرمى اليه كانط ، اذ فهموه من خلال التحليل وحده — على
نحو ما رأينا عند الوضعين أو التجريبيين المحدثين — وفاتهم ان نشاط الذات
العارفة عند كانط ، او حركة «القوة الناطقة» كما يسميها فلاسفة الاسلام ،
يتمثل أيضا وعلى الأصالة فى السعى الى المطلق ومجاوزة النسبى . وفى
باب « الجدل الترنسندنتالى » بيان واف لقوة المطامح المشروعة . ومسيرة
المثل العليا ، وفيه كذلك كشف مبين عن الحاجة الى الاعتقاد . وافرار رصين
للبعد الجوانى للدين .

هـ — تدليل « ترنسندنتالى » على الحرية :

ان لكانط كلمة ماثورة نريد ان نقدمها فى بداية الحديث عن فلسفة الحرية
قال : « أمران يستثيران اعجابى : السماء ذات النجوم من فوقى » والقانون
الأخلاقي فى قلبى » . ويخيل الينا أن شيخ المثالية الألمانية قد أراد بهذه العبارة
الوجيزة أن يشير الى أمرين عظيمين . كان ومازال لهما فى حياة الإنسانية
الواعية قيمة عالية : الاول مشهد الكون العجيب الذى يدل على ان هنالك
قوة روحية عظيمة . تفوق قوى الطبيعة وتقوم على تدبير الكون كله ؛
والثانى مشهد الضمير الإنسانى ، ذلك « الصوت الداخلى » — كما يسميه
الشاعر الألماني « شيلر » — ذلك الصوت الذى يعلو على المرء ما ينبغي ان يعمل
لكى يحيا حيا فاضلة :

المشهد الاول ينحو بالاتسان الى الاعتقاد بما يجاوز العالم المحسوس ، او «عالم الشهادة» ليتجه الى ما وراءه ، وهو مايعبر عنه باسم الدين . أما المشهد الثانى فينحو به الى اتخاذ قاعدة ثابتة للحياة المثلى ، تجعله يرتفع على نفسه ، وهو مايعبر عنه باسم الأخلاق (١) .

والاخلاق عند كانط تقوم على الحرية . وفى كتاب « نقد العالم العملى » حدد لنا الفيلسوف قانون الاخلاق من الناحية النظرية الصرفة ، ثم انتقل الى الناحية العملية ، ناحية التحقيق والتطبيق ، لأنه كان يرى من الأمور الاساسية فى الفلسفة أن يتصور علم الاخلاق قابلا للتحقق فى المعاملات ، وان تبحث الأفكار المرتبطة فى الازهان بتحقيق المثل الاعلى الاخلاقى فى غمار حياتنا اليومية .

والشرط الاول اللازم توافره حتى يصبح المثل الاعلى الاخلاقى حقيقة واقعة ، هو الحرية . وعنده أنه حيث لا تكون حرية لا تكون اخلاق ، ولا اخلاقية من غير حرية .

وفلاسفة كثيرون قبل كانط قد تناولوا بالبحث مسألة الحرية واتبعوا ، لاثباتها أو نقضها ، طرائق مختلفة : سيكولوجية أو صوفية أو عقلية أو تجريبية . ولكن أحدا منهم لم يهتد الى اتباع المنهج النقدى ، الذى هو طبيعيا سبيل كانط لبحث المشكلات الفلسفية . وهذا المنهج عبارة عن ان يأخذ الباحث مادة لبحثه ، لا الأشياء التى هى موضوعات معرفتنا وعلما ، بل

(١) انظر كتابنا : « الجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثورة » (دار القلم بالقاهرة ١٩٦٥ ص ٢٥٣) .

يأخذ العقل ، باعتباره صورة المعرفة أو العمل ، وبعبارة أخرى ، النقد انما يبحث في العقل نفسه لا في الاشياء ، ملتصبا بالمبادئ الاولى للمعرفة النظرية وللحياة العملية . فاذا طبقنا هذا المنهج على المشكلة التي نحن بصددتها ، استطعنا أن نقول ان كائنا سيحاول — بتحليل العقل نفسه — أن يحدد الشرط الاول لتحقيق القانون الاخلاقي ، وهو الحرية .

وكل تدليل عند كائنا انما يتلخص في الصيغة المشهورة : « ان لك استطاعة لان عليك واجبا » *Tu peux, parce que tu dois* : ومعنى هذا ان العقل يأمرنا بطاعة القانون الاخلاقي . ولن يكون لهذا « الامر معنى ، بل يكون متناقضا اذا لم يكن لدينا على الاقل امكانية الاستجابة له . وبناء على ذلك لن يكون بنا حاجة الا الى الالتفات الى اتساق الفكر مع نفسه اتساقا ضروريا ، لكي نستخلص من تصور الواجب تصور الحرية : ذلك هو المنطلق الاول للنظرية الكانطية .

وليس يتسع المقام لعرض هذه النظرية الترنسندنتالية عن الحرية ، لاننا انما قصدنا الى تناول هذه القضية من وجهتي نظر اربين : وجهة النظر الاخلاقية ، ووجهة النظر السياسية . ونكتفي هاهنا بأن نقول اننا اذا تتبعنا نتائج النقد الكانطي ، وجدنا ان الافعال الانسانية يمكن اعتبارها ضرورية من وجه ، وحررة من وجه آخر : فأي فعل من الافعال : بما هو ظاهرة من الظاهرات ، واقعة في نطاق الطبيعة ، يكون محددا تحندا مطلقا بالنسبة الى سوابقه في الزمان ، شأنه في ذلك شأن الحركة بالنسبة الى الجسم الجامد . ولكن الفعل نفسه يمكن أن يتصور حرا . من حيث صدوره

من كائن انساني ناطق ، ينتمى الى عالم لازمانى ، أو عالم يقع خارج الزمان أن صح هذا التعبير . . . ونتيجة هذه النظرية أن للانسان طبيعتين : طبيعة ظاهرة ، وطبيعة باطنية ، وأن الطبيعة التى تقع فى قبضة تجربتنا ليست سوى الظاهرة لطبيعتنا الحقيقية . وطبيعتنا الحقيقية ليست فى زمان ، وإنما هى خارج الزمان ، وإن شئنا قلنا أن الزمان فيها وليست هى فى الزمان .

وجملة القول ان نظرية الحرية ، على نحو ما يريد الفيلسوف ، إنما تهدف الى تخليص الانسان من سيطرة الجسم وطغيان الحسوس ، وهما فى نظره قوام ما فىنا من فردية طبيعية : لأن ما هو فردى هو الظاهرة والوجود التجريبى فالحرية الكانطية تحاول إذن أن تحررنا من قبضة «الفردية» ، اذ تمنحنا «الشخصية» . والشخصية عنده أشبه بأن تكون ائتلافا من الفردى والكلى ، بمعنى أن «الأشخاص» يتميزون حقاً ولكنهم مع ذلك متحدون ، أو ينبغى أن يكونوا كذلك . وبعبارة أخرى هم متحدون من الداخل ، وأواصرهم الإنسانية جوانية ، بمعنى أن الصلات بينهم يجب أن لا تكون مجرد مجاورة فى المكان أو مصاحبة فى الزمان ، بل الاولى أن تكون صلات قرابة فى الروح وتعاطف بالوجدان .

ومهما يكن الراى فى هذه النظرية الميتافيزيقية فإنها تتضمن فكرة عامة يؤيدها تاريخ ذهن الانسان تأييداً باهراً : تلك فكرة مؤداها أن أمام الانسان وجهتين للنظر الى الأشياء والوجودات : فائتاً اذ! تأملنا فى الحياة وفى آثار الفكر وجدنا تحت أسماء مختلفة شعوراً واضحاً بهذه الثنائية . أنها كما يقول بوترو فى صميم تفرقتنا المألوفة بين الآداب والعلوم ، بين

الحياة والآلية ، بين العيان والمجرد ، بين الفن والهندسة ، بين الاخلاق والفيزيكا ، وبين العمل والنظر .

يستطيع الإنسان أن يذهب — كالعالم — مما هو «معطى» الى ظروف وجوده . ولكن الإنسان يستطيع أيضا — كالفيلسوف — أن يعطى نفسه بالفكر كلا ليس بوجود ، وأن يعمل على تحقيقه في عالم الاعيان . يستطيع أن نذهب من الكائن الى الممكن ، أو من الممكن الى الكائن . وهذه الثنائية قد أعلنها كانط ، وردّها آخر الأمر الى التفرقة بين ناحية النظر وناحية العمل . وأوضح الفيلسوف هاتين الوجهتين ، ولكنه دال على وجوب التوافق بينهما في النهاية ، ووجوب ارتباطهما على نحو ما ، وبذل جهدا كبيرا لكي يكون تصور هذا التوافق ميسورا (١) .

٦ — الحرية من وجهة النظر الاخلاقية :

تبدى لنا فلسفة كانط ، من حيث الاخلاق ، نازعة نزوعا صريحا الى الحرية : فهي تريد أن لا يكون الفعل الاخلاقي اخلاقيا ما لم يكن صادرا عن ارادتنا الحرة . ومهما تكن نتائج الفعل اخلاقية فهو لا يعد اخلاقيا ، اذا صدر عن خضوع لارادة خارجية . فمنسأ اخلاقية الفعل عند كانط انبثاقه من «ناموسه الذاتى» ، وصدوره عن كياننا «الداخلى» ؛ وهذا ما تعتبر عنه الصيغة الكانطية المشهورة : أن بعض الافعال يجب أن تعتبر أوامر الهية ، لأنها ملزمة لنا الزاما داخليا ، ولا ينبغي أن ينظر اليها على أنها ملزمة لنا لأنها أوامر الهية (٢) .

(١) بوترو : « فلسفة كانط » باريس ١٩٢٦ ، ص ٣٥٣

(٢) كانط : « نقد العقل الخالص » المنهجية الترسنتنالية ؟ ٢ : ٢٠

وكذلك تنزع الاخلاق الكانطية الى الحرية ، لانها قد جعلت بداية نظرها الطبيعة الناطقة أو الشخصية الانسانية ، واعتبرتها « غاية في ذاتها » ، لا يصح ان تذوب في غيرها . ومن اجل هذا كانت الحرية هي الصفة الاولى من صفات الكائنات الناطقة ذات الشخصيات المستقلة (١) .

والفعل الاخلاقي لدى كانط يجب ان يكون شرطه الاول البراءة من المصلحة أو الهوى . وهذا ما يعبر عنه أيضا حين يقول ان الفعل الاخلاقي يجب ان يطاوع « أمرا جازما » لا نقض فيه ولا ابرام ، لا « أمرا شرطيا » ، أي محدد بغرض خاص يرمى اليه (٢) . وفي هذا الصدد يمكن ان يقال ان الفعل الاخلاقي يشبه النشاط الفني الذي يجعله كانط نموذجا للحرية ، فهو يجد بعينه في نفس ممارسته لا في نتائجه . والفعل الذي يصدر عن مجرى الآلية والعادات الموروثة أو المكتسبة لا يكون فعلا اخلاقيا على الاصاله ، لأن الفعل إنما يسمى الى مرتبة الاخلاقية . حين يحدده الجزء الحر من الكائن الانساني ، وهو جزؤه العقلي . او قوة «الناطقية» فيه . فالفعل الاخلاقي مصدره وجوهره الجانب الروحي في الانسان .

وهذه القضية تفرق بين الاخلاق الكانطية وغيرها من ضروب المذاهب الحديثة والمعاصرة التي تجعل الاخلاق نابعة من الجزء البيولوجي من الكيان الانساني من حيث انه مطابق لما يسميه برجسون «الوثبة الحيوية» أو «الجهد

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » (انظر النص رقم ١٣ في كتابنا هذا) .

(٢) كانط : نفس المصدر (انظر النص رقم ١٤ في كتابنا هذا) .

المولد للحياة « (١) .

(أ) الحرية الرشيدة :

وحرية الشخص ، عند كائط ، يحددها اعتبار غيره من الناس .
والأخلاق الكائطية ، خلافا لما قد يظن أحيانا ، هي أخلاق « اشتراكية »
صريحة ، لأن الانسان فيها منظور اليه دائما من جهة صلته بالآخرين ، «والامر
الجازم» أو «الواجب» انما يحضه على ان يتصرف « بحيث يجعل مبدأ عمله
قانونا كليا شاملا للانسانية كلها » . والمبدأ الكائطى الذى يدعو الانسان الى
مراعاة حقوق الغير قد يبدو للبعض تقييدا للحرية . ولكن كائط قد رد مقدما
بتفرقته بين ما يسميه «الحرية الخرقاء» كما تكون عند الطفل والمتوحش ،
وهى تلك التى لا تلتفت الى حق الآخرين ، وبين «الحرية الرشيدة » التى
هى خاصية للانسان فى الجماعة المتمدنة ، تجعله يقيد من نفس مجال تصرفه
مراعاة لغيره ، وفقا لقانون الاخلاق : وذلك عين الحرية ، لأنه طاعة لقانون
داخلى الزمنا انفسنا به ، لا خضوع لارادة خارجة عنا . وبين ان فى هذه
النظرية اتجاها صريحا لتحقيق حرية الشخصية الانسانية من نزعات الفردية،
وتخليص الدول من مطامع السيطرة على غيرها .

وان دعوة الاخلاق الكائطية دعوة تلتبس الحرية للأفراد والجماعات :
ولذلك رأى أن يكون الدستور المدنى لكل دولة دستورا «جمهوريا» بمعنى ان
يكون أساسه الحرية ؛ وعرف الانسان الاخلاقى بأنه ذلك الذى يستطيع
أن يشعر بالعدالة «المجردة» التى تجاوز كل اعتبار للمكان والزمان ، ورأى

(١) برجسون : « منبع الاخلاق والدين » باريس ١٩٣٢ ص ٥١ ، ١٠٣ .

أن استبداد الحكام بالمحكومين يدوم ما وجد المستبد مبررا له باسم العدالة «النسبية»، عدالة الوقت المعين والأفراد المعينين .

ولكن «الواقعيين» وغيرهم قد يعترضون على كانط بقولهم ان الشعور بعدالة مجردة ، تصدق على كل زمان ومكان : هو أمر لا وجود له ؛ واختراع من مخترعات الميتافيزيقيين ، وأن « فكرة » العدالة إنما تحددها عند الانسان حالته الاقتصادية في وقت معين ، وهي تتغير بتغير هذه الحال . ومن الميسور الرد على هؤلاء باسم كانط ، فنقول : ايظن الواقعيون بأن الفلاحين الذين كان يحلو «لقيصر بورجيا» أن يوثقهم الى جذوع الاشجار ويثخن أجسامهم بالسهام ، تلهية لسيدات البلاط الحسان ، لم يكونوا يشعرون حينذاك بأن قيصر بورجيا قد اعتدى ، في أشخاصهم ؛ على «فكرة» العدالة المجردة لا وهل يظنون حقا ان أولئك الفلاحين التمساء كانوا يرون حظهم عادلا بالنظر الى الاحوال الاقتصادية في عصرهم أو في بلادهم (١) ؟

(ب) الحرية استقلال الفرد بازاء المجتمع :

واذا كان مذهب كانط في الاخلاق مذهباً اجتماعياً ، كما قلنا ، من حيث أن الفرد فيه منظور اليه من جهة علاقاته بغيره من أفراد المجتمع ، فالفرد مع ذلك ينبغي أن يكون حراً وأن لا يكون لأحد عليه سلطان ، مانع يلحق بالغير ضرراً . والحرية بهذا المعنى عبارة عن الاستقلال الذي يملكه الفرد بازاء المجتمع الذي هو جزء منه من حيث أن هذا الاستقلال حق من حقوقه ، وذلك وفقاً للتعريف الكانطى المشهور : « الحق هو جملة الشروط التي تجعل

(١) أنظر : جوليان بتدا : «كانط» (جنيف — باريس ١٩٤٨ ص ٢٥) .

الإرادة الخاصة لشخص ما متفقة مع إرادة آخر . طبقا لقانون كلى للحرية» (١) .
لئن يكن «جزء» من الفرد محددًا بالجماعة ، ففي الفرد جزء آخر
لا يستهان به . وهو مستقل عنها وله معنى بذاته . وإذا لم يكن في الكائن
«الحى» صراع بين الأجزاء والكل ، ففي الكائن «الناطق» صراع مستديم بين
ما هو فردى وما هو اجتماعى . وتلك هى دراما الحياة الانسانية فى المجتمع ،
وهى دراما طبيعية ولازمة لتقدم الجنس البشرى : ونحن نقرأ فى رسالة كانط
«أفكار عن تاريخ انسانى عام من وجهة نظر كونيّة» (١٧٨٤) : «خلق
بنا أن نشكر للطبيعة ما ولدت فى الناس من طباع جامية عنيدة ؛ وما أثارت
بينهم من غرور يدفع الى التنافس والحسد ، وما غرست فى نفوسهم من
نهم للمال لا يشبع أو جشع للسلطان لا يقنع . ولولا ثورة هذه الانفعالات
والشهوات لظلت الاستعدادات والمواهب المفطورة فى الانسانية ، تغط
فى نوم عميق لا يستيقظ ولا تفيق . ان الانسان يطلب الوفاق ، لكن الطبيعة
أعرف بمصلحة جنسه ، انها تريد الشقاق» . هذا الصراع الذى يحدث عنه
كانط هو وسيلة الطبيعة لتحقيق النمو الكامل للملكات الطبيعية لدى الافراد
الذين يتألف منهم الجنس الانسانى . وهذا النمو هو شرط التقدم الاجتماعى
والحضارى (٢) .

(ج) الحرية وفلسفة التاريخ :

وواضح أن تصور كانط للتاريخ — باعتباره مسرحا للصدام والصراع

(١) كانط : «نظرية الحق» مدخل ب ، ترجمة فرنسية بقلم بارنى
ماريس ١٨٥٣ .

(٢) كانط : « أفكار عن تاريخ انسانى عام من وجهة نظر كونيّة » .

هو تصور مطبوع بطابع الحرية . وهذا التصور في ذهن الفيلسوف عماد لتصور «الحق» باعتباره الشرط اللازم «للتعايش» الحريات الفردية ، وهو عماد أيضا لتصور الدولة ، من حيث أن غرضها ليس هو ارشاد الناس الى السعادة بل كفالة النظام . ولكي تنمو المصادمات ، ولكي يتيسر للانسانية من خلال المصادمات أن تتقدم نحو الاحسن والافضل . لابد من كفالة الحرية .

ان مخطط النمو والتقدم الذي يسير فيه التاريخ الانساني إنما هو تعبير عن المثل الاعلى للاحرية ، من حيث هي نطاق الاعمال التي لا تقهر فيها ولا قمع . وكما زادت المصادمات قلت العوائق الصناعية التي تقيد الحكومات في وجه الفعل الانساني . والاستنارة الحقيقية هي كما يقول كانط : خروج الانسان من سن القصور الى سن الرشد . ولكن للخروج من مرحلة القصور لابد للانسان من أن يحطم أغلالا تكبلته قرونا وأحقابا ، ولابد له أن يحصل مزيدا من حرية الحركة الروحية والمادية ، وأن يتوصل الى تشييق دائرة الافعال المفروضة ، وتوسيع مجال الافعال المباحة . وبهذا الصدد يقول لنا كانط : «بمقدار ما تلغى القيود المفروضة على نشاط الانسان ، وبمقدار ما يتاح للناس جميعا أن يستمتعوا بالحرية الدينية ، بهذا المقدار يتقدم التنوير والاستنارة (١) .

ويلاحظ الفيلسوف ، بشيء من الاقتباط والاعتزاز ، حركة التحرير وهي تنمو في العالم وتتبسط أمام عينيه . وحديثه لا ينصرف الى الحرية الروحية فحسب ، بل ينصرف كذلك — وهو هنا على وفاق مع الافكار التقدمية في عصره — الى الحرية الاقتصادية أيضا .

(١) كانط : « افكار عن تاريخ انساني عام من وجهة نظر كونية » .

ومثال السلام الذى يبتغيه الفيلسوف ، ذلك المثال الذى يجب تحقيقه من خلال استتباب الدستور الشرعى ، دستور العلاقات بين الافراد ، وتوسيع رقعته حتى تمتد الى العلاقات بين الدول والحكومات — هذا المثال يطابق مثال الاقرار والتدعيم للحرية المدنية ، أى الحرية المكفولة من القانون ، خلافا للحرية الغاشمة التى كان يمارسها الانسان فى حال الفطرة . فالغرض الذى يسعى اليه التاريخ الانسانى هو اقامة دستور شرعى شمولى ، او بعبارة أخرى تحقيق السلام الدائم فى كنف الحرية المستفيدة .

(د) نموذج الحرية لدى الانسان : الاحساس بالجمال :

وتنجلي منازع الحرية عند كائط فى نظرتة الى الشعور الفنى ، واعتباره الاحساس بالجمال نموذجا للحرية لدى الانسان . وهذا الشعور فى نظره يولده شىء مشترك مشاع عند الناس جميعا : يعنى الحاجة الى اقامة علاقة انسجام بين قوتين فيه ، قوة الحدس ، وقوة الفهم . وهذا الشعور الجمالى بما له من طابع البراءة والشمول ، يكون حينئذ وثيق العرى بالشعور الاخلاقى . والابداع الفنى يرى فيه كائط ، بالنسبة الى الكائن الانسانى ، ممارسة كاملة للحرية والانطلاق من أسر الحاجات الخارجية . وبهذه النظرة كان للفيلسوف فضل السبق فى اعلان الفكرة الجديدة عن الفن ، تلك الفكرة التى بسطها بعد ذلك الشاعر الفنان « شيلر » فى كتابه « رسائل عن تربية الجمال عند الانسان » ، ومؤداها أن هنالك قيمة أخلاقية ملازمة للنشاط الفنى .

ومن حق مؤلف « نقد الحكم الجمالى » أن نسجل له فى هذا الصدد ما يمكن أن نسميه « مركز التسيق » فى فكرة ، واعنى بذلك النقطة التى تتصل عندنا بعرى القرابة جميع القيم الانسانية التى أشاد بها ، وإن تميز بعضها .

عن بعض فى ظاهر الامر : ونقطة التنسيق هذه هى انسام هذه القيم جميعا بسمات ثلاث ، الشمول ، والبراءة ، والحرية . وما السمتان الاوليان الامظهران من مظاهر الحرية .

٧ - الحرية من وجهة النظر السياسية :

أما من وجهة النظر السياسية فلاشك أن الكتابات الكانطية تتألق مناصرة للحرية . ذلك أن كانط يعتبر « الدولة » جملة « أشخاص متميزين » ، يعنى بذلك أنهم أحرار . وقد رأينا أنه يرى أن العنصر الاساسى فى المجتمع هو الشخصية لا الفردية ، وأن الدولة هى الكل « بالقياس الى أعضائها » (١) ونراه ينادى بمبدأ احترام الشخصية والحفاظ على كرامتها ، وتحريم كل ما من شأنه اهدار هذه الكرامة .

ونستطيع أن نقرر بأن الراى الراجح فى التعبير عن نظرية كانط السياسية هو أن الدولة عنده هى « دولة عقدية » كما يقول فقهاء القانون . . ومعنى هذا أنها الدولة القائمة على عقد ضمنى ، بمقتضاه يرى المواطن أنه فى مقابل واجباته قبل الدولة ، قد ارتبطت الدولة معه بعقد مثالى يخول له حقوقا عليها ، لا يجوز لها اهدارها أو الانتقاص منها ، لأن فى ذلك سلبا للحرية . وحق المواطن على الدولة هو كفالة الحرية لتحقيق السعادة .

(أ) الحرية و « الدولة الأبوية » :

وبمن أجل ذلك وباسم الحرية دائما ، نرى كانط يتصدى بالنقد « للدولة الأبوية » كما يقال الآن ؛ وهى تلك التى تريد أن تحقق للمواطنين الرفاهية

(١) كانط : « نظرية الحق ، الجزء الثانى ، القسم الاول ٤٣ .

أو السعادة . وهو يرى أن ذلك ليس من شأن الدولة ، بل واجبها الأول أن تهيئ للمواطنين ظروف الحرية التي تيسر لهم أن يصلوا إلى السعادة، أن شاعوا أو إذا كانت لديهم القدرة على ذلك . وغرض الدولة الأول والآخر هو إقامة النظام والقانون ، أو « تعايش الحريات » في علاقات الأفراد بعضهم ببعض ، وتعاون بعضهم مع بعض في العمل والإنتاج : « أن فكرة حق عام للأفراد مشتقة كلها من فكرة الحرية في العلاقات القائمة بين الناس، ولا شأن لها بالغاية التي يطلبها الناس بطبيعتهم ولا شأن لها برسم الوسائل لتحقيقها . وهذه الغاية (أي السعادة) لا ينبغي أن تدخل بأي وجه من الوجوه في هذا القانون ، باعتبارها محددا له . . . فالناس يتصورون السعادة على وجوه مختلفة جدا ، ولا نستطيع أن نرد أرائهم إلى مبدأ واحد مشترك ، ومن ثم إلى قانون خارجي يلائم حرية كل واحد » (١) . وواضح أن المقصود بالحرية هنا هو الحرية الفردية التي يكفلها الدستور الشرعي لكل واحد في نطاق القانون وهي قوام الشرط الصوري الذي يستطيع كل واحد على أساسه أن يسعى إلى تحقيق سعادته بالطريق الذي يراه .

(ب) الخلاف بين كانط وهيغل :

وظاهر مما قدمنا مبلغ الاختلاف بين نظرية كانط هذه وبين نظريات لاحقة ، أرادت أن تكون الحقوق من نصيب الدولة والواجبات من نصيب المواطن ، وأخرى كان همها تحقيق مجد الدولة ومجد الأمير ، دون اعتبار لحرية الفرد في الدولة أو حرية بازائها . ولكن كانط اختار الحرية السياسية

(١) كانط : « عن القول الشائع: بأن هذا ربما يكون حقا من حيث النظر،

ولكنه ليس كذلك من حيث العمل » (١٧٩٢) — النص في رابن «كانط»

للمواطن ، موقنا بأن « مجد الدولة » لا يستطاع تحقيقه في أغلب الامر الا بالحرب : والتاريخ البشرى شاهد على ذلك . وبديهي أن الحرب لكي تكون ناجزة تتطلب الغاء حرية المواطنين أو ايقافها ، وتفرض عليهم الطاعة لارادة أعلى من ارادتهم .

واذا كان يوصى الدولة — ما بقيت الاخلاق الدولية على ما هي عليه — أن تظل قابضة على سيفها بيدها ، فهو لا يسلم بما سلم به بعض خلفائه في المانيا ، وما أثادوا به أحيانا من أن السيادة الحقيقية للدولة هي الاعداد للحرب . فالقراية الروحية بين كانط وبين أكثر المفكرين السياسيين في العالم اللاتيني قداية أوثق مما بينه وبين الكثيرين من مواطنيه الجرمانيين . فمن الواضح جدا عند أمثال « منتسكيو » و « روسو » و « بوتالد » أن الواجب الاول بالنسبة للدولة هو تحديد علاقاتها مع أعضائها ، لا كفالة وجودها في مواجهة أخطار من الخارج ، ولا احكام تنظيمها بقصد التوسع والفتح . فكان لابد أن ننظر زمانا الى أن يأتي « هيجل » لنسمع من فيلسوف اخلاقي أن الفعل الذي تبلغ به الدولة « أعلى مراتب المثالية » هو الحرب (١) . وتلك دعوى قد رفضها كانط من قبل حين أهاب بالانسانية المفكرة أن تعمل على القضاء على جميع أسباب الحروب وارساء أسس السلام الدائم بين الدول . وفي هذه الدعوة الكانطية ما يثبت ايمانه الراسخ بالحرية الفردية التي تقضى عليها كل حرب مهما تكن قضيتها عادلة .

(ج) اتحاد أمم « لا حلف دول » :

ونقول أخيرا ان كانط نصير للحرية في العلاقات بين الدول . وغكرة

(١) أنظر . جوايان بندا : « كانط » ، نفس الموضع .

السلام العالمى ، كما يتصورها ، انها تقوم على «اتحاد» بين الدول يضمن لكل منها حريتها وحق كل واحدة فى أن تدخله أو تخرج منه باختيارها . وقد أصر الفيلسوف على أنه ليس من حق أى دولة ، مهما تكن من القوة والمنعة ، أن تجعل من نفسها مهيمنة على الدول الأخرى ، أو أن تضطرها غصبا الى الاندماج معها فى حلف من الاحلاف — وكل حلف فى نظر كانت هو من مجرد فكرته ومهايته عدوانى بالضرورة ، أو لابد أن يصير كذلك — واذن فلا حاجة الى الحلف ، وانما المطلوب هو تشكيل مؤتمر دائم من الدول جميعا ، هو عبارة عن « اتحاد ارادى قابل للفسخ دائما » . وكانت لا يريد «اتحادا» — على غرار الولايات المتحدة الامريكية — لان هذا قائم على دستور عام ومن ثم لا يمكن حله ..

والسلام الذى ينشده كانت يتطلب « حقا عالميا » ، « حيث تعتبر الدول مؤثرة بعضها فى بعض ، من جهة أنها أطراف مؤسسة » ، ولكنها حرة ، « فى الدول الكبرى ، دولة الجنس البشرى » .

والنظرية الكانطية تجاهر على وجه الخصوص بمبدأ حرية الشعوب فى تدبير شئونهم ، وتشدد الفكر على من يعاملون تلك الشعوب معاملتهم للمقتنيات والأشياء . ويقول الفيلسوف فى ذلك : ليست الدولة متاعا ، كرقعة الأرض التى اتخذتها لها سكنا ، وانما هى جماعة انسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطته ، أو أن يتصرف فى شئونهم : فان الدولة لكجذع شجرة ، لها أصولها الخاصة بها ، وادماجها فى دولة أخرى وكأنها نبات يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدها من وجودها ، باعتبارها شخصا معنويا ، وجعلها

شيئا كالأشياء » (١) .

(د) الحرية واستنكار الاستعمار :

وياسم الحرية استنكر الفيلسوف استنكارا «أولانيا» كل سياسة اتبعها الاستعمار القديم في الاعتداء على استقلال الدول المستضعفة في الأرض ، وجعلها مطية ذلولا لا امتداد نفوذها وتوسيع رقعتها ، كما استنكر «الاستعمار الجديد» ، وهو كما يقول «بازل ديفيدسون» : « ذلك النوع من الاستعمار الذي يعود فيملك البلاد عن طريق السيطرة على مواردها واقتصادياتها . وهو لا يختلف عن القديم الا بأنه لا يستلزم ضرورة وجود قوات عسكرية للدولة المستعمرة ، مرابطة في أراضي الدولة المستقلة استقلالاً حديثاً ، ويتقنع الاستعمار الجديد عادة بالاستثمارات والمساعدات الأجنبية التي تكون الدولة حديثة الاستقلال في حاجة إليها . ولكن سرعان ما تتحول هذه الأساليب إلى الشكل التقليدي للاحتكارات والمصالح الاقتصادية » (٢) .

(هـ) كانط من رواد الحرية :

ان نظرة كانط إلى ما ينبغي أن يكون عليه الكيان الداخلي للحكومة يجعله خليقا أن يحتل مكانا عاليا بين «رواد الحرية» : فدعوته إلى تحقيق الصورة «الجمهورية» للدولة (والجمهورية عنده بمعنى الحكم المحقق للحرية والمنافى للاستبداد) ، ثم دعوته إلى حرية الرأي والمناقشة ، ومناداته بحق كل مواطن في الإسهام في تشريعات أمته — كل هذا يؤكد رسوخ إيمانه بالحرية ،

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتها العربية ، القاهرة الطبعة الثانية ١٩٦٧ .

(٢) بازل ديفيدسون : « في أي اتجاه تسير إفريقيا ؟ » نقلا عن « الاهرام » ١١/٣/١٩٦٦ .

ويشهد على هذا الايمان عندد ، بالاضافة الى كتاباته العديدة عن « الحق » وعن « السلام » ، الحماسة العظيمة التي أبداهها نحو حرب الاستقلال في أمريكا الشمالية ، ونشوب الثورة الفرنسية ، وعلان حقوق الإنسان سنة ١٧٨٩ .

والفيلسوف فوق ذلك أهل لأن يشغل مكانا بين شهداء الحرية في التعبير عن الرأي : فكتابه « الدين في حدود العقل وحده » قد جر عليه ضروبا من الاذى من حكومة « فودريك فلم الثاني » — وكان حاكما غيبيا متعصبا متزمتا — فكان من آثار هذا تلك الكلمة المشهورة التي عثر عليها في أوراق الفيلسوف : « يستطيع الملك أن يتحكم اعتسافا في مصيرى ، ولكنه لا يستطيع أن يقهرنى على التفكير لضميرى » ! وقد تذكرنا هذه العبارة القوية بما قاله ديكارت من قبل عن أولئك القوم الظالمين ، الذين لهم من السلطان على حياته قدر ماله هو من السلطان على أفكاره .

ونود أن ننبه الى أن كانط اذا كان ينادى بالحكومة «الجمهورية» على الحقيقة وهى الحكومة غير الاستبدادية ، فالديمقراطية فى نظره غالباماتكون حكومة استبدادية ، ولعل الذى أقتنعه بهذا رأى هو ماشهدده من سوءات الديمقراطية ابان النظام الاستثنائى الذى قام فى فرنسا ١٩٧٣ أمام تهديد الاجنبى (١) .

على أن من الحق كذلك ان ننبه الى أن الدولة الجمهورية فى صميمها وروحها ليس من الضرورى عند كانط أن تكون جمهورية فى الواقع وبالمعنى

(١) كانط : «مشروع للسلام الدائم» ترجمتها العربية القاهرة ١٩٦٧ .

الضيق فالملكية أيضا تستطيع أن تكون دولة جمهورية (أى غير استبدادية) اذا
دبر أمور الدولة ملك عادل « فى كنف تلك القوانين نفسها التى يصحح
للشعب أن يعطيها لنفسه » وفقا لمبادئ كلية من مبادئ الحق . والمهم
اذن هو ممارسة روح الجمهورية ، الى الحفاظ على الحرية ، فى أى نظام كان
من نظم الحكم .

كانط فيلسوف التاريخ

كانط فيلهوف التاريخ

١ - تقديم : دفع فريتين :

لم يكن إيمانويل كانط أكبر فلاسفة السلام فحسب ، بل أنه اليوم علم من أعلام الفكر الحديث في الغرب . وقد ثبت ثبوتا لا ينفاز فيه أحد من ثقة المؤرخين أن هذا الفيلسوف الكبير قد فتح للفكر الانساني طريقا جديدا . وقد انعقد الاجماع بين اولئك الثقة ايضا على أن الفلسفة بعد كانط لم يعد من الممكن أن تكون كما كانت قبل ظهوره على المسرح . وبعبارة أخرى يريدون أن يقولوا بأنك في الفلسفة تستطيع أن تكون « مع » كانط ، أو تستطيع أن تكون « ضد » كانط ، ولكنك لا تستطيع أن « تتجاهل » كانط . ومعنى هذا مرة أخرى أنك تستطيع أن تكون مؤيدا لكانط أو معارضا له ، ولكنك لا تستطيع أن تقف منه على الحياد .

وان تأويلات متجددة متنوعة لآثار هذا الفيلسوف المثالي الاخلاقي — حتى في ابان ازدهار « المادية الجدلية » أو « الوضعية المنطقية » أو « الوجودية الالحادية » — لا تزال تطلع علينا بالطريف الحفيف من حين الى حين . ولا جرم كان فيلسوف القرن الثامن عشر في أوروبا أحد العباقرة النادرين ممن أنعم الله بهم ، لا على أمتهم وحدها ، بل على الإنسانية كلها ، فآثامهم قريحة وقادة نقادة ، وعقلا خصيبا أرييا لا ينضب له معين مهمسا كثر عطاؤه والانتقال منه .

ما اكثر ما سمعنا وقرانا فى السنين الاخيرة عن وعورة كانط وجهامة مذهبه وجفاف أسلوبه ! ولسنا نعرف فى تاريخ الفلسفة رأيا هو ابعد عن محجة الصواب ، وادنى الى مزالق الزلل من هذا الراى الفج الفطير . اذا أردنا أن نفهم حق الفهم كانط أو غير كانط من أساطير الفكر ، فواجبنا الاول هو أن نقرأه «هو» فى مؤلفاته ورسائله ومقالاته ، وأن نتجنب سبيل «النعنات» بلغة حفاظ الحديث ، أو «المعلبات» أو «التكست بوكس» بلغة المعلمين الاتجلوسكسونيين : وأعنى بها تلك الملخصات المشطورة أو المنقولات المبتورة ، التى لا أقول «تزخر بها» بل «تزدحم بها» تناعات المكتبات فى بعض المعاهد أو الكليات هنا أو هناك .

وليت شعراى كيف يكون متجهما مكفها من وصفه شاعر القوم «جوته» (١) — وهو بفنون البيان عليم بانه : رجل صاحب قلم ممتع معجب ولسان مبهج مطرب ؟ ان من صحبوا كانط صحبة جوانية على الحقيقة ، أى صحبة تعاطف وتآلف لا صحبة تجاوز وتراحم ، ليشعرون عند قراءته من أول وهلة وفى الى لحظة ، بزااد غزير من الامتاع والمؤانسة ، ويتبينون فى غير مشقة ، بأن لأسلوب الرجل ومضات ولقلمة نبضات من المرح والنكتة ، والقوة والركة ، وكلها تجرى على السجية فى غير تكلف ولا التواء .

وانه لما يبعث على الدهشة ان يقال ان فكر كانط معتد عسر الفهم حتى على أرياب الفلسفة ، مع أن الانطباع الغالب لدى معاصر الفيلسوف

(١) فى رسالة من جوته الى شيلر فى ٢٦ من يوليو ١٧٩٦ (انظر: رابيل:

« كانط » اكسفورد ١٩٦٢ ص ٢٨٣) .

العلاقة ، أن الرجل في جميع محاضراته وفي الكثير من مؤلفاته ، يتحدث عادة الى المستمع أو الى القارئ وكأنه يعرفه ، فيرفع الكلفة بينه وبينه ، ويؤانسسه أو يداعبه ، وبحاوره أو يجانطه ، ويتحداه أو يغاضبه ، بالضبط كما تجرى الامور بين العشاق والمحبين في هذا الزمان أو في غيره من أزمان . والحق لقد أحب الفيلسوف تلاميذه ، وبادلوه هم هذا الحب أضعافاً مضاعفة كما علمنا من الرسائل الكثيرة التي نشرت في حياته وبعد مماته .

وفرية أخرى نريد أن ندفعها عن الفيلسوف بها دفعها هو في عديد من مؤلفاته وأحاديثه ، ونعني بها ما نسبوا اليه ، من أزوران عن الدين أو تنكب عن سبيله . فقد شاعت في ألمانيا ، غضون القرن التاسع عشر لكلمة قالها « مندلسون » عن كانط ومؤادها أنه « رجل محطم لا يبقى عنى شيء » . وكان من وخيم آثار هذه الكلمة العابرة العائرة أن خيل الى بعض المتزمطين المتعجلين أن المذهب النقدي قد انطلق من قمم القطعية ماردا جبارا ، يحمل معادل الهدم والتدمير ، لا يبقى ولا يذر عقيدة ولا ديناً . وتوهم بعضهم أن فيلسوف النقدية حين أظهرنا على أن جميع الأدلية الفلسفية على وجود الله ليست أدلة منتجة ولا مقنعة ، قد قوض في الوقت نفسه دعائم الايمان بالله ، وسوغ العودة الى حيث تجثم شبهات الشك والارتباب القديم .

ولقد علم الله والواقفون على الفلسفة الكانطية أن هذه الفرية منقوضة من أسسها : فإن فيلسوف كونجزبرج هو أيضا كان يود أن يقيم على وجود الله دليلاً نظرياً متيناً . وبوسعنا أن نستوثق من الأمر حين نقرأ له بحثاً نشره سنة ١٧٦٣ — أي قبل أن ينشر « نقد العقل الخالص » بسبع عشرة سنة —

وجعل عنوانه : « الدليل الوحيد الممكن لاثبات وجود الله » : وقارىء هذا البحث الذى يحتوى فى كثير من المواضع على فقرات نفيسة ، يدرك ادراكا واضحا أن كانت كان فى ذلك الحين على أتم اقتناع بأنه نجح فى اكتشاف الدليل العقلى الوحيد على وجود الله . ولعل مما له هذا أكبر الدلالة أن بحث البحث كله مختتما بهذه العبارة الجامعة المانعة : « أن من الضرورى على الإطلاق أن نؤمن بوجود الله . ولكن ليس من الضرورى أن نبرهن على وجوده » . وواضح أن هذا الراى جاء مؤنفا بما سيكون عليه موقف كانت فى كتاب « النقد » والحقيقة التى لا شبهة فيها عند العارفين أن كانت كان رجلا ذا تدين عميق يجعل القيمة العليا للإيمان الراسخ القائم على الإخلاص بأزاء الله والناس . وينفر من كل حرفة ترهق روح الدين ، إذ تحبسه فى صيغ ومراسم وطقوس لا يصحبها حضور القلب فى الصلاة أو فى الدعاء ، ولا يكون لها من أثر إلا زيادة عدد المنافقين . وهذا ما بينه الفيلسوف فى كتابه « السدين فى حدود العقل » (١) الذى كتبه مؤملا أن يحقق غاية عزيزة عنده وهى إماكن الجمع بين الدين الصحيح والعقل الصحيح (٢) .

وفى المشهد الواقعى الذى رواه أحد أصدقاء الفيلسوف فى فترة متيرة من حياته ما يدل على تأصل النزوع الدينى الخالص فى قلبه النابض باكرم العواطف .

(١) انظر : كانت : « الدين فى حدود العقل وحده » ترجمة فرنسية بقلم

جبلان ، باريس ١٩٤٣ ص ٢٤٥ — ٢٤٧ .

(٢) انظر : رابل « كانت » ص ٢٥٩ : خطاب من كانت الى ستويدلين

٤ من مايو ١٧٩٣ .

ذكر ذلك الصديق أن كانط ، اكتشف أن الطائر المعروف بالسنيوتو (عصفور الجنة) ، يعتمد في أشهر الصيف العجاف الى اخراج بعض صفاره من أعشاشها حتى يبقى على حياة العصافير الأخرى ، قال : « عندئذ وقف عقلي ساكنا بلا حراك ، فلم أملك إلا أن أخرج ساجدا لأصلي » . وعلق الراوى على ذلك قائلا : « أن خشية الورع تلالا على أسارير وجهه ! الموقر المهيب ، وأن نغمات صوته وطريقته في الشد على يديه ، وأن الحماسة التي فمرتته — كل هذا كان شيئا فريدا حقا » (١) .

٢ — شيء من سيرته :

ولد كانط في كونجزبرج في بروسيا الشرقية في الثاني والعشرين من أبريل سنة ١٧٢٤ . وكان أبوه سراجا من أصل اسكتلندي ، وكانت الأسرة من اتباع العقيدة « القلوتية » . ودخل الطالب جامعة بلدته سنة ١٧٤٠ ، وكان قصده دراسة اللاهوت ، ولكنه أبدى اهتماما متعدد الجوانب بالتعلم والتثقف وتحصيل المعرفة . وكانت بحوثه الأولى في الفيزيكا النظرية وفي الفلك والميكانيكا والعلوم الطبيعية الأخرى . وقد كانت لديه فكرة واضحة عن التطور وعن اتحدار الإنسان من صور سفلى للحياة ، بل عن صعوبة نظرية التطور (كما يتبين لنا من الفقرات التي جمعها «شولتسه» في كتابه عن كانط وداروين) . وفي نهاية مرحلة دراساته الجامعية اشتغل معلما خصوصيا ، ثم في سنة ١٧٥٥ عينته الجامعة «بريفات دوتسنت» (أي معيدا) . وبعد خمس عشر سنة (أي سنة

(١) أنظر : رابل : «كانط» — التصدير ص ٧ .

١٧٧٠ ، عين كانط استاذا . وفى الاحدى عشرة سنة التى تلت الاستاذا لم ينشر كانط الا قليلا من المؤلفات ، وانفق وقته وجهده فى التدريس وفى التأمل الذى قدر له ان يفضى الى مذهبه «النقدى» ، فزود عالم الفلسفة بقسمه الاول « نقد العقل الخالص » سنة ١٧٨١ . ومن تلك الحين حتى اشرف القرن الثامن عشر على نهايته ، تتابع صدور مؤلفاته واحدا بعد واحد . وفى السنوات الست او الخمس السابقة على وفاته سنة ١٨٠٤ عانى الفيلسوف هبوطا ملحوظا فى قواه البدنية والعقلية ، وبدأ له ان تعبيره عن مذهبه جاء مجزءا مشطرا ، وود لو اوتى طول العمر مع الصحة والعافية ، حتى يعيد النظر فيه جملة فينسقه ويقدمه للناس وافيا شافيا . ولكن يبدو انه احس هذه المأساة الانسانية ، مأساة الشيخوخة واعتلال الصحة ، فكتب ، وهو فى الخامسة والسبعين ، الى « هوفلاند » فى ٦ من فبراير سنة ١٧٩٨ : « ان كبر السن اثم كبير ؛ ونحن نعائب عليه أشد العقاب بالموت . والموت يطل علينا قبل الألوان دائما فى تقديرنا ، فلا نمل من التماس المعانير لابقائه على الباب فى انتظار لقائنا . والناس يبتغون فى الحياة طول العمر وموفور العافية ، ولكن ذلك لا يعتمد على هذه . فاذا سمعت مريضا فى مستشفى برحت به آلام المرض ، فأخذ يقسم بأغلاظ الايمان على انه يتمنى الموت مخلصا له من العذاب ، فلا تصدقه ،فانه غير جاد فيما يقول : « ان نداء الغريزة فيه يدفعه الى التمرد على حكم الموت ،وهو واجد دائما عذرا لتأجيل التنفيذ » (١) .

(١) رابل : « كانط » ص ٣٥٠ : « فى قوة النفس على السيطرة على

المشاعر المرضية بمحض الإرادة » (١٧٩٨) .

لقد حدثنا الشاعر الألماني «هينريش هاينه» عن كانط حديثاً شائناً رائقاً في فصل مملوء بالدعابة ، نقتطف منه عبارة وردت في خاتمته ، قال : « ان المانيا كلها قد دفعت الى طريق الفلسفة دفعا بفضل كانط . على يديه أصبحت الفلسفة فريضة على كل الماني . ومنذ ذلك الحين أصبحت قضية الفلسفة قضية وطنية . وفجأة بزغت في آفاق المانيا مواكب النجوم اللوامع من اساطير الفكر العميق ، وانبثقوا جميعا . ، يتبخترون على ارضها ، وكأنهم قد دعوا الى الوجود بسحر ساحر » (١) .

٣ — ثقافة موسوعية :

اذا صح ما قاله بعض المحدثين تعريفا للثقافة الجيدة من أنها « معرفة كل شيء عن بعض الاشياء » ومعرفة بعض الاشياء عن كل شيء » ، فقد نستطيع ان نقول ان كانط يمثل في القرن الثامن عشر كله طرازاً للانسان المثقف بالمعنى الحديث : فالى جانب تبحره في اصول الفلسفة وفقهها وفروعها ، عكف عكوا طويلا على العلم الطبيعي والرياضي والجغرافيا والطبيعة والاثروبولوجيا ، والقانون ، والفن والدين والسياسة ، فشد فيها جميعا وأخذ من كل منها كل بطرف .

وكان كانط قد بلغ السابعة والخمسين حين نشر اهم كتبه النقدية « نقد العقل الخالص » ، وبه أدخل في نظرية المعرفة تحت اسم «النقدية» ثورة كوبرنيقية حقاً . ولكن الفيلسوف لم ينتظر يقظة تفكيره المنتدئ حتى

(١) هينريش هاينه : « الدين والفلسفة في المانيا » ترجمة انجليزية بقلم جون ستدجراس ، بوسطن ١٨٨٢ (نقلا عن «تمهيدات كانط» ترجمة كاروس ، ١٩٤٩ ص ٢٧٨) .

يهتم بفلسفة التاريخ . لقد كان « هربر » — أحد تلاميذ كانط — شديد الإعجاب بما لأستاذه من احاطة ورسوخ قدم في مختلف أبواب المعرفة . والواقع أن كانط ، كما قلنا ، توفر على دراسة جميع العلوم الانسانية ، وخصوصا الجغرافيا والاثروبولوجيا ومسألة الاجناس على وجه اخص ، فلم ينقطع الفيلسوف عن التأمل في مصير الانسانية وفي المشكلات التي يفرضها هذا المصير على ضمير الانسان . وخصص كانط لهذا النمط من المسائل عددا من الرسائل والبحوث الصغيرة ، كان الفيلسوف الفرنسي « رتوفيه » أول من نبه الى مالها من مكانة عالية (١) .

٤ — فيلسوف النقدية وفيلسوف التاريخ :

واذن فقد يكون من قبيل تكليف الاشياء ضد طباعها أن ينظر الى تلك البحوث والرسائل على أنها نتيجة للفلسفة النقدية ، مع أن هذه النقدية نفسها إنما كانت ثمرة نضجت واستوت مع الزمن ، ثمرة لتأملات عكف عليها الفيلسوف في خلواته بين كتبه ومذكراته . فالمفكر مهما يكن من أهل الخلوة والتأمل انسان يتعامل مع الناس ويحيا في العصر ، ويقوم كل يوم بجولاته المعتادة خلال شوارع كونجزبرج ، ويرحب بزواره ، ويستقبل على مائدة طعامه زملاءه وطلابه ، ويهتم اجمالا بالحياة العامة اهتماما جعله يغير مواعده المعتاد للتريض ، يوم قامت الثورة الفرنسية ، حتى يسبق الى ملاقة البريد القادم من باريس حاملا أخبار الثوار .

فاذا حرصنا على أن نحدد الاطار الذي رسم فيه فكر كانط عن مسائل

(١) رتوفيه : « فلسفة التاريخ النقدية » — باريس ١٨٩٦ .

. فلسفة التاريخ ، فلا بد من التماسه ، لا فى كتب « التقد » التى تؤلف مذهبه النقدى المعروف ، بل فى نشأته وتربيته ، وفيما دعت به اليه بعد ذلك مطالعته وتجاريه وشاهداته واتصالاته بحياة الناس فى عصره . وكانط اذن وأولا انسان له آراؤه المنبعثة عن مشاغله ، ومشاغله هى مشاغل بيئة وجيله .

ولد كانط فى أسرة لوثرية ، وتلقى عن أمه تأثير « القنوتية » اثنى كانت مزدهرة حينئذ فى المانيا الشمالية . وفى مدرسة « سبينر » و « تنسندوف » اكتسب شعورا بجد الحياة ، ووعيا لوظيفة الدين فى المجتمع ، مع عدم مبالاة باختلاف فرق المعتقدين . غير انه منذ شرع يمارس الاستقلال فى التفكير وجد نفسه فى جو هو أبعد ما يكون عن المسيحية . فالفلسفة الديكارتية تدعو المفكرين الى عدم الثقة بأى سلطة ، ونجاح النيوتونية يلهب الازهان ، ومن ظلام الماضى ينبثق « عصر التنوير » ؛ وفكرة « التقدم » الانسانى يرسم خطوطها « فيكو » و « منتسكو » ويؤكدها « فليثير » (١) .

ولكن هاهى ذى فكرة « التقدم » ذاتها تلقى من المفكرين اشد المعارضة : وفى سنة ١٧٤٩ وضعت « الاكاديمية ديجون » مسابقة موضوعها : « هل كان تقدم العلوم والفنون عاملا على افساد الاخلاق أم كان عوناً على تطهيرها ؟ » ان رد « روسو » معروف مشهور ، ومن المؤكد ان كانط اطلع عليه . ولا بد انه تبين مقدار ما انطوى عليه من مغالطات وتحريفات وتناقضات . ان ذهنه كذهن كانط ، مدققا محصا ، ما كان ليسعه ان يبقى فى منزلة بين المنزلتين : بين تشاؤم « القنوتيين » وتفاؤل أنبياء التحرير .

(١) فى كتابه « بحث فى أخلاق الامم وروحها » (١٧٥٤) .

وقد نستطيع الآن أن نرى ملامح فلسفة التاريخ عند كانط ، فنقول بأنها محاولة للوصول الى حل شاف لهذه المشكلات جميعا . وإذا ثم يكن الفيلسوف قد جعل هذه المشكلات الموضوع الرئيسى لتأملاته ، فهو على الاقل قد عاود النظر فيها مرة بعد مرة ، والقى الضوء عليها حيناً بعد حين. فلنحاول أن نكون فى رفقته فى مراحل رحلته عبر التاريخ .

٥ - الناس من أصل واحد :

وفقا لتقاليد الجامعات الالمانية ، لم تقتصر محاضرات كانط فى جامعة «كونجز برج» على المواد الفلسفية الخالصة ، بل كان الاستاذ مكلفا ايضا بتدريس الجغرافيا وعلم الاجناس البشرية ، ووفقا لتقليد جامعى آخر ، كان من حق الاساتذة أن يعلنوا عن موضوعات محاضراتهم فى «برامج» تشرها الصحف والمجلات العلمية .

وعلى هذا النحو ظهر فى ربيع سنة ١٧٧٥ «برنامج محاضرات الجغرافيا الطبيعية : للمعلم كانط» (١) . فى هذا البرنامج نظر الفيلسوف الى الجغرافيا من وجهة نظر اثروبولوجية ، فكان اهتمامه بالارض دون اهتمامه بسكانها ، وجعل خلاصة محاضراته مقبلا بعنوان « اختلاف اجناس الناس » . ونحسب ان هذه الصفحات لا تزال لها طرافتها وعبيرها الخاص بالنسبة لقراء عصرنا هذا : فيها نرى كانط متخذا موقف المعارضة للنظريات والآراء السائدة عن مسألة تعدد الاصول عنى انواع الاحياء (بولرجينيز) ، ومسألة التوالد الذاتى ، مؤكدا أن الجنس البشرى ينتمى الى أصل واحد وينحدر منه ،

(١) انظر : رابل : « كانط » - ص ٩٨ .

وآية ذلك قدرة الافراد من الناس على الذرية الخصبة بالزواج ، ثم قال : « ان الناس لا ينتسبون الى نوع واحد فحسب بل الى أسرة واحدة » . ولهذا كانت لهم على الاشتراك مواهب اجتماعية طبيعية ، تنميها المؤثرات الخارجية — ولا سيما المناخ — ولا تخلقها . ولكن هل بمقدور الانسان ان ينمي الاستعدادات ؟ هل نستطيع مثلا وفقا لما اقترحه « موبرتوى » ان نجرى فى سلالات البشر عملية انتخاب وانتقاء لتحسين النسل ، بحيث تنتج «سلالة» يصبح فيها الذكاء والبراءة والامانة صفات وراثية « وينعدم أهل الشذوذ والانحراف والغباء؟ ويبدو ان كانط لا يستبعد امكان التحقق بالنسبة لهذا المشروع فى تحسين النسل ، فى ذاته ومن حيث هو ، وان كان يفضل ان يدع الامر كله بين يدى الطبيعة البصيرة بما لها من قدرة على التدابير ، دون ان نقيم فى وجهها العراقيل . صحيح ان الطبيعة تحدث مسوخا (جمع مسخ) فى بعض الاحيان ، ولكن « هذا المزيج من الشر والخير هو الذى يستحث همم الناس الى العمل ويضطرمهم الى ان يتموا ما اوتوا من مواهب واستعدادات » (١) . وهنا نلتقى ، لأول مرة فى مؤلفات كانط ، بالفكرة الاساسية التى سنجدتها اكثر تصريحا فى الرسائل المنشورة بعد ذلك بنحو عشر سنوات .

٦ — الصراع مهماز الحضارة :

هناك اولا مقال يسترعى الانتباه نشره كانط سنة ١٧٨٤ فى

(١) كانط : « فلسفة التاريخ » (مقالات جمعها بيويتا — باريس —

١٩٤٧ ص ٤٠) ؛ انظر ايضا النص فى رابل : « كانط » ص ٩٦ .

« المجلة البرلينية » بعنوان « فكرة تاريخ انساني شامل » (١١) . ومن
الميسور لقارئ هذا المقال أن يلمح فيما بين السطور فكريات من الأب
« دوسان بيير » ومن « جان جاك روسو » .

وخلاصة آراء كانط في هذا البحث أن غاية الانسان وغاية كل
مخلوق هي أن يحقق استعداداته الطبيعية على أتم الوجوه . ولكن الانسان ،
من حيث أنه قد وهب العقل ، مندوب الى مصير أعلى من مصير الحيوان علوا
لا متناهيا ، جعل من العسير أن يتحقق في النطاق الضيق نطاق وجوده
الفردى ، بما يعترض حركته من مقاومات طبيعته الحسية . ولانتزاع الانسان
من قبضة الغريزة ومن الاتانية العقيمة ، عمدت الطبيعة البصيرة الى الحيلة ،
فأثارت بين الافراد عداوات وخصومات ، ان تكن تبدو لأول وهلة مهددة في
كل لحظة لفتوحات الثقافة والحضارة ، فهي في حقيقة الامر أشبه « بالمهماز »
اللازم لكل حضارة : لأن صراع الانسان من شأنه أن يؤدي الى وضع الحرية
الانسانية تحت وصاية حق عام مشاع للجميع . ولكن سرعان ما ترى
الجماعة المدنية نفسها مهددة المنازعات بين الجماعات الاخرى ؛ وتنشعب
الحرب ، فتهدد في آن واحد الحرية الداخلية للدول والامن الخارجى
في العلاقات بين الشعوب . وينتج عن ذلك بدهة أن الحرب ، من حيث
هي صراع الانسان ، لا يمكن التغلب عليها الا باقرار لحق عام
شامل ، يبقى تجريدا لا معنى له اذا لم يندمج في جماعة مدنية شاملة .

٧ — العناية الالهية تستخدم التنافر لصالح الانسان :

وعلى ذلك فالتنافر الاجتماعى الذى هو فى الحقيقة تنافر كائن هو بماهيته اجتماعى ، يقود الكائن العاقل حتما الى بذل الجهد للتغلب على حال البداوة ، التى هى حال الحرب ، لكى ينظم السلام على أساس الحق الشامل : « وعلى هذا النحو قد استغلت الطبيعة ذلك التنافر الاجتماعى بين الناس ، بل ذلك التنافر بين المجاعات الكبيرة والهئات السياسية التى انشأها البشر ، لكى تكتشف — حتى فيما يقوم من عداوات لا مفر منها — السبيل الى تحقيق الهدوء والامان . بعبارة اخرى ، بواسطة الحرب ، وعن طريق تعبئة السلاح تعبئة موصولة لا تنقطع ، مشحودة لا تتباطأ ؛ وبواسطة ماتسبيه هذه الاسلحة من عناء وشقاء فى داخل الدول نفسها حتى فى وقت السلم ، تدفع الطبيعة الناس الى محاولات للسلام ناقصة وعلى استحياء فى اول الامر . وبعد ان يكون الناس قد كابدوا مالا حصر له من تدمير وانقلاب ، وأحيانا بعد ان يكونوا قد استنفدوا كل مايملكون من قوة ، تسوقهم الطبيعة الى الهدف الذى كان من الممكن ان يبصرهم العقل به دون ان يضطروا الى دفع ثمنه باهظا من المحن والآلام : وهذا الهدف هو ان يخرجوا من حياة الفوضى التى يحياها الهمج ، وان يدخلوا فى « جامعة امم » ، تجد فيها كل دولة ، صغيرة او كبيرة ، امانها وحقوقها مكفولة ، لا بقوتها الخاصة ولا بتشريعها الخاص ، بل بجامعة الامم الكبيرة هذه ، أى بالقوة الجماعية ،

وبالقرارات الصاورة بمقتضى التشريع الجماعى للدول المنضمة اليها .
ومهما يكن يبدو على هذه الفكرة من بعد عن الواقع ، فهي تروىنا بالحصل
الممكن الوحيد للشرور التى يسلطها الناس بعضهم على بعض . وعلى هذا
النحو تجد الدول نفسها ، مهما يكن من تنافرها ، ملزمة بأن تعمل ما كان
الهمجى أيضا ينفر من قبوله ، فتتخلى عن الحرية البهيمية ، وتلتبس الهدوء
فى دستور طبيعته قانونية « (١) .

٨ — التقدم هو تحقيق غاية الطبيعة :

لم يكن لنا بد من ترجمة هذه الصفحة الرائعة التى رسم فيها كانط
خطوط المجتمع المثالى أو « المدينة الفاضلة » ، كما يقول الفارابى . وبقية
البحث ليست أقل روعة ، لأنها تضع « جامعة الامم » فى آفاق فلسفة
التاريخ ، وهى تلك الفلسفة التى سيرسم الفيلسوف معالمها البارزة
فى مؤلفاته القادمة بعمق لا نظير له . ان جامعة الامم ، اى « تشكيل جماعة
مدنية » ترسى دعائم الحق ، وتقيمه بين الناس كافة ، تبدو فى نظر كانط
بمثابة النتيجة الاخيرة لتلك « الخطة السرية التى وضعتها الطبيعة »
لتحقيق تقدم الانسانية ، بعد ان تكون الحرب قد أثخت جراحها ، وأرغمتها
على بذل الجهد لتنظيم السلام . ان خط « التقدم » ذلك الخط المتعرج ، يزداد
صعوده نحوه هذا المثل الأعلى بمقدار ما تكون كل نكسة درسا ناهيا ومنطلقا
لتقدم جديد يدفع الانسان الى الامام . واذن ففلسفة التاريخ هى التى تفسر
صعود الانسان ، القريب من الحيوان ، الى الانسان الذى هو انسان حقا
وعلى الاصالة .

(١) كانط : « فكرة تاريخ انساني شامل » المادة ٧ (بيونا — ص ٦٩ —
٧٠ — رابل — ص ١٣٦ — ١٣٧) .

الإنسان بها هو حر وناطق ، يستطيع الى حد ما أن يحرر نفسه من القانون الطبيعي بقدر ما يستطيع أن يعين لنفسه غايات يمكن تعقلها . وجملة هذه الغايات ليست سوى الثقافة ؛ وكانط يعرف « الثقافة » بأنها نمو قدرة كائن عاقل على أن يرسم لنفسه غايات حرة » (١) .

ومن حيث أن الثقافة لا تكون ممكنة الا في حياة الجماعة التي تخلص الإنسان من سيطرة الحاجة ، فيسوغ لنا أن نلاحظ الغاية القصوى للحضارة كلها في جماعة عالمية شاملة ، تستطيع أن تقضى على أسباب الحرب قضاء حاسما .

٩ - صوت الواجب :

هذه النتيجة الاجتماعية مبسطة بسطا وافيا في مقال عنوانه « في القول الشائع بأن هذا ربما يكون حقا من حيث النظر . ولكنه ليس كذلك من حيث العمل » . ويقول كانط في المقال ما خلاصته أن ادعاء الحكمة العملية قد دأبوا على معارضة تأكيدات الضمير الجازمة بتكذيبات التجربة المثبطة . وسواء في الحياة الفردية أو في السياسة الداخلية أو في العلاقات الدولية ، يقول لنا أولئك الحكماء بأن « الواقعي » و « المثالي » نمطان مختلفان ، وأن المثالي لا يحق له أن يحكم الواقعي ويعترض كائنات على

(١) انظر كتاب : « فلسفة كانط السياسية » بقلم ليف من الباحثين ،

باريس ١٩٦٢ (مقال رويسن) .

ذلك بقوله : ان ذلك وضع للمشكلة مغلوطة مقلوب : فالمشكلة قبل كل شيء أخلاقية خالصة . وليس المقصود اطلاقا - كما صنع « مدلسون » - أن نرسم بيانا لانتصارات التقدم الانسانى فى مضمار الحضارة أو لهزائمه ، انما المقصود أن نسال : ما هو « الواجب » ؟ وإلى أن الغايات يجب علينا أن نوجه أعمالنا ؟ وجواب العقل ، أو قوة « الناطقية » فى الانسان ، جواب صريح واضح أمر : الواجب أن لا نكف عن تزويد الاجيال الصاعدة بتربية جديدة ، تجعلهم خيرا من الاجيال الماضية أو الجيل الحاضر ، وأن ندعوهم الى أن يأخذوا على عاتقهم هذه المهمة عينها بازاء الاجيال القادمة . وليس من شأن الانسان الاخلاقى أن يتناقش مع المتشبهين بالواقع فى امكان التقدم أو استحالة ، بل يكفيه أن يعرف قانون التقدم الانسانى بأنه « قاعدة للفعل » تتضمن الامكان العملى لاصلاح البشرية اصلاحا مستمرا .

وعلى هذا النحو تعرض امام انظارنا من جديد المشاهد التى كنا نراها من بعيد فى رسالة الفيلسوف عن « فكرة تاريخ انسانى شامل » نرى الآن رحاب الحق الداخلى للمدن تمتد وتمتد حتى تشمل النوع الانسانى كله ...

ولقد تقدمت النظرية الكاتطية خطوات جديدة ، وبلغت فلسفة التاريخ ذروتها فى الصيغة الباهرة التى نقرؤها فى كتاب كانط « نظرية الحق » (١٧٩٧) ، وهو آخر مؤلفاته الكبرى ، اذ يقول : « ان العقل العملى ، بما هو عقل اخلاقى ، يوجه الينا هذا النداء القاهر : يجب أن

لا تكون حرب « (١) .

واذن فعند أصحاب الارادات الطيبة أو النيات الخيرة ، الواجب دائما واضحا لا خفاء فيه : وهو أن نسعى جهدنا الى خلق «اتحاد» بين الامم شامل ، اتحاد هو تأليف أصيل بين جميع الحزبات الفردية والقومية .

١٠ - نحو السلام الدائم :

ذلك هو التصور الاخير الذى ألهم كانط أن يكتب سنة ١٧٩٥ رسالته المشهورة « مشروع للسلام الدائم » (٢) . فى تلك الفترة كانت فرنسا وبروسيا قد عقدتا معاهدة سلام بال (٥ من أبريل) التى حياها كانط فى حماسة وابتهاج ، بل لقد ذهب الى الاعراب عن أمله فى أن تعقد الدولتان اتفاقا وثيقا يكفل سلاما دائما (٣) . لقد قراءى للفيلسوف أن الوقت قد أصبح ملائما لتحقيق آمال كبار . ومن أجل هذا رأينا ذلك الشيخ الذى كان قد جاوز السبعين ، ولم يعرف عنه قط أنه من الحاليين ، والذى استنكر كل ما يستثير حماسة الدهماء ، رأينا حريصا على أن يقدم فى أخريات أيامه ، فى صورة تشبيهة بالدبلوماسية ، الميثاق المثالى للسلام العالمى .

(١) كانط : « نظرية الحق » ترجمة بارنى ، باريس ١٨٥٣ ، ص ٢٣٤ .

(٢) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ .

(٣) عن « رويسن » فى كتاب : « فلسفة كانط السياسية » ص ٤٦ .

ولعل من نافلة القول أن نذكر نص « المواد التمهيدية » الست ،
و « المواد النهائية » الثلاث ، التي تشكل الإطار القانوني لهذا
المشروع . ولكننا نكتفى بالتنويه بالاهمية التي يراها الفيلسوف في التجانس
بين القانون الدولي العام والقانون المدني الداخلي . يقول تانط بهذا
الصدد : « ان الدستور المدني لكل دولة يجب أن يكون جمهوريا » . ومعنى
« جمهورية » الدستور عنده هو — كما رأينا — أن يكون قائما على رعاية
الحرية ، بعيدا عن نزعات الاستبداد . وكذلك يرى الفيلسوف أن « حق
الشعوب يجب أن يكون قائما على أساس الاتحاد بين دول حرة » .

أفصح مع بعض النقاد المحدثين أن نرى في « مشروع للسلام الدائم »
ضربا من خيالات الشيخوخة ، يمكن الفصل بينه وبين بقية المؤلفات الكانطية
دون أن يتأثر المذهب بذلك ؟ .

١١ — المواطنة العالمية :

يكفى للاقتناع بخطأ هذا الرأي أن نرجع الى الكتاب الكبير الذي
ظهر بعد « مشروع السلام » — وهو كتاب « ميتافيزيقا الاخلاق » (١) .

(١) الكتاب مؤلف من جزئين : نظرية الحق ، ونظرية الفضيلة . في

نظرية الحق نجد الصفحات المتصلة بالحق الدولي .

والذى يعتبر تتويجا للمذهب النقدى حقا . لقد انماض مؤلفه فى الكلام عن « الحق الدولى » بما لا يخرج عن النظرية التى بسطناها فيما تقدم ؛ ولكن لا شك فى أن عودة كانط اليه فى آخر كتاب كبير صدر عن تأملاته السياسية مدى حياته العقلية ، تثبت بالبداهة وفى غير حاجة الى تاويل أن مشروعه للسلام الدائم ليس قصة فلسفية ولا أسطورة طوباوية (١) ، بل أن « حق المواطنة العالمية » إنما هو حق جوانى اصيل فى نظرية الحق العام التى هى التتويج والذروة لبناء الفلسفة النقدية .

وما ينبغى أن يغيب عن بالنا المعنى النقدى لنظرية كانط فى حق الشعوب . فكما أننا لا نستطيع أن نعرف الخطوات الاولى للانسانية التى نفلت من التجربة ، لا نعرفها الا على سبيل « الافتراض والتخمين » ، فكذلك ليس فى وسعنا أن نتكلم عن امكانية السلام الدائم الا باعتبارها « فكرة » من أفكار العقل ، او « مثالا » من مثل « الناطقية » الانسانية .

وهذا المثال ، او هذه الفكرة ، قد صرح الفيلسوف غير مرة بأنها فكرة « غير ممكنة التحقق » ، بمعنى أنه ما من دستور من الدساتير الراهنة يستطيع أن يحققها دفعة واحدة ، وأن التخائل الاخلاقى الذى تشهد فى الانسان التجريبي ، يتهدد فى كل لحظة وضع الفكر موضع التنفيذ . ومعنى هذا أيضا أنه يجب أن يتم فى الانسان تغير « جذرى » ونحول محورى ، قبل أن يتهيأ له أن يحقق أى مثال من مثل قوة « الناطقية » فيه . وأيا كانت

(١) انظر تصديرنا للطبعة الثانية ، ص ٢٣ ، ٢٤

الظروف ، وأيا كان المكان والزمان : فهذه الفكرة باعتبارها « واجبا » ،
 خليفة أن تحكم سلوك الانسان ، ان كان حريصا على ان لا يهدر كرامة
 الانسانية فيه . وبهذه الصفة تدخل الفكرة فى مجال الصيرورة الممكنة .
 ويختتم الفيلسوف نظرية « الحق » بهذه السطور ذات الدلالة البعيدة ،
 فيقول : « ان الحقيقة الموضوعية لهذه الفكرة (يعنى فكرة السلام الدائم)
 مكفولة على احسن ما يمكن ان تكفل الحقائق . انها وحدها ، وعلى شرط ان
 يسعى اليها ، لا طفرة او بقفزة واحدة ، او بالطريق الثورى ، بل عن طريق
 اصلاحات تدريجية ، وطبقا لمبادئ رصينة — تستطيع باقترابات مستمرة
 أن تقود الى الخير السياسى الاعلى ، ألا وهو تحقيق السلام الدائم » (١) .

١٢ — انتصارات الحرية ومبادئ الحق :

لقد بدا للفيلسوف فى مغرب عمره أن امتحان التاريخ ينتهى الى اثبات
 غائية فى الطبيعة مناصرة للسلام . و « الطبيعة » التى يتحدث عنها كانطا
 غالبا هى لفظ يرادف « العناية الالهية » . فغاية العناية اذن ائها جعلت الامور
 تسير وكان الانسانية تطورت من الفوضى الى الحق ، ومن العبودية الى
 الحرية ، ومن تشتت البدو والرحل الى منظمات سياسية تتسع رقعتها
 شيئا فشيئا ، ومن الحرب والقتال الى التعايش والسلام . وبناء على ذلك

(١) انظر مقال رويسن فى : « فلسفة كانط السياسية » ص ٥٧ — ٤٨ .

تتلاقى تجربة المؤرخ على نحو يبعث على الاطمئنان ، مع مطالب الضمير والاخلاق .

فى كتاب « نزاع الكليات » — وهو آخر ما نشره كانط نفسه من مؤلفات (١٧٩٨) — عبارات ذات وقع جميل عن النتيجة التى رأى فيلسوف التاريخ أن يستخلصها من التجربة التى عاشها أبناء جيله تلك التجربة التى بدت له حاملة معنى استثنائيا ، لأنها تشهد بانتصارات حقيقية للحرية والكرامة على آلية الأهواء والشهوات : فهى ذى المستعمرات الانجليزية فى أمريكا الشمالية تقدم المثل الحى على الاتحاد بين دول حرة ؛ وفى فرنسا حلت « الجمهورية » محل الحكم المطلق ، وفى ألمانيا نفسها ، حتى فى عهد الحكم البروسى الصارم ، أخذت الميول تتجه الى « الليبرالية » الجديدة (١) والشواهد غير ذلك كثيرة ، وكلها تؤيد التفاؤل القائم على العقل الرشيد ، والثورة الفرنسية ، من بين هذه الاحداث التاريخية الخطيرة ، هى الحادث الذى أيقظ عند كانط حماسة متوقدة « غيرت نظام هذا الجـل المدقق غاية التدقيق فى مراعاة النظام . لذلك رأيناه يكتب فى مؤلفه الأخير هذه السطور التى هى أشبه بوصية أودع فيها آماله السياسية ، فيقول : « ان ثورة شعب غنى بالمواهب ، تلك الثورة التى نشهدها

(١) كانط : « المثل السائر : قد يكون هذا حقا من حيث النظر ، ولكنه

ليس كذلك من حيث العمل » (١٧٩٣) — انظر رابل : « كانط » ص ٥٧ بع .

منحقة أمام أنظارنا ، يمكن أن تتجح أو تفشل في المستقبل ، ويمكن أن تورث الناس من ضروب الشقاء ، وأن تسومهم من سوء العذاب ما يحمل الإنسان العاقل الواثق من سلوك سبيل الحكمة على الاحجام عن محاولة أخرى من هذا القبيل بمثل هذا الثمن الباهظ . ولكن على الرغم من ذلك كله . فان هذه الثورة قد أيقظت في قلوب جميع الناظرين والمشاهدين ، بل في قلوب من بعدت بهم الديار عن شهود أحداثها ، وهي تجرى على المسرح — أيقظت في قلوبهم جميعا تعاطف أماني ومشاركة مطامح توشك أن تكون بهجة وحماسة « (١) .

ويستطرد الفيلسوف في موضع آخر فيقول : انى لأشهد الله وأعلن على الملأ ، دون أن أكون من أهل الرؤى والاحلام ، هذا الذى أستطيع اليوم أن أراه في الأفق البعيد قياسا على الآيات البينات والاشارات الهاديات (التى ترسلها العناية الى أبناء هذا الزمان) أن هذه العناية السامية (أى تحقيق دولة قائمة على مبادئ الحق) لابد أننا بالغوها بعون من العناية وسوف تكون توطئة لتقدم بلا تقهر ولا رجعة « (٢) .

ولكن هذا التقدم ليس تقدما آليا ولا يمكن أن يتحقق بدون الجهود . وان فكر كانط الاخير في هذه الوصية الثمينة واضح كل الوضوح :

(١) كانط : « تنازع الكليات » — ترجمة فرنسية بقلم جيلان ، باريس

١٩٣٥ ص ١٠١ . انظر النص ايضا بالانجليزية في رابل : « كانط » ص ٣٢٥ ، ٣٣٦ .

(٢) كانط : « تنازع الكليات » ترجمة جيلان ، ص ١٠٤ .

التيوان يركن ركونا سلبيا الى قانون الطبيعة ، لكن في الانسان ،
بمقتضى ناطقيته ، قد « احتمت الطبيعة والحريّة » : بالطبيعة يكون
الانسان مبالا الى أن يتصرف تصرف الحيوان، وهو في هذا الصدد يكون شبيها
بالخروف — (والتشبيه من كانط) — الخروف الذي يرتضى وصاية صاحبه ،
أو يقبل استبداد سيده ، على شرط أن « يزوده بالفداء السمين والحماية
القوية » . ولئن الانسان كما قلنا حُر ، وقد كان من اثر الثورة الفرنسية.
أن اشعلت وعيه ، والهبّت ضميره .

وجملة ما يراه كانط « أن مثل هذه الظاهرة من تاريخ الانسانية لا يمكن
أن تنسى » (١) . فمُنذ ذلك اليوم ، أصبح النوع الانساني في حال تاهب
وانتباء . لقد عرف الانسان قوته وطموحه . ومنذ ذلك اليوم لن يكون
الدرس الذي نستخلصه من فلسفة التاريخ وعدا بل نداء وترجيعا لصوت
الأمر الأخلاقي الجازم : انه يهيب بالكائن الناطق ، في كل زمان ومكان ، أن
يتحمل بشجاعة مسؤولية مصيره في هذا العالم .

(١) أنظر انتس في : رابل : « كانط » — ص ٣٣٦ .

فصول من فلسفة كانط

تصوّر من فلسفة كانط

١ — تصادم بين التواضع والاعتزاز بالنفس (١٧٧٤) (١) :

« تقديم : (٢) — لئن اتينا اجترأت على أن أرفض أفكار لابينتز وفولف :

وهرمان ، وبرنوبى ، وبولفنجر ، ومن اليهم ، فبودى أن يصدر الحكم على من هؤلاء العلماء أنفسهم ، لأنى أعلم أن جميع الآراء — ومنها آراؤهم أنفسهم — يمكن أن يوجه اليها اعنف النقد فى حضورهم .

« حين دعى تيموليون ، الذى جاهد جهادا عظيما فى سبيل حرية سراقوزا ، للمثول امام المحكمة لمقاضاته ، غضب القضاة من جراءة من اتهموه . ولكن تيموليون وقف فى جانب أولئك الذين استغلوا حريتهم فى مهاجمته ، اثنى عليه القضاة جميعا من أجل هذا . لقد جاهد عظماء الرجال لتحرير العقل الانسانى ، فهل بعد ذلك يضايقهم نجاحهم ؟ .

» (٣) — غير أنى سوف لا اجد هذا الصفاء الا عند العلماء

الأعلام . ويقف فى وجهنا أيضا جمع غفير من الناس لايزال التحيز

(١) كانط : تقديم لبحثه « أفكار عن تقدير القوى الحية » (١٧٤٧)

انظر النص بالانجليزية فى : رابل ، « كانط » ص ٢ — ٤ .

للراى المسبق وهىبة عظماء الرجال تسيطر عليهم سيطرة ملاغية . ان هؤلاء الطامعين فى الامور العلمية قد برعوا فى الحكم على كتاب دون ان يقرأوه . ان مؤلفا غير معروف لا يستحق ان يضيع الوقت فى الكلام عنه ، وخصوصا اذا اجترا على اصلاح العلوم ، وعلى غرض افكاره على الدنيا . ان كان التقدير بحساب الاعداد فان قضيتى سنكون قضية خاسرة ميتوسا منها .

« (٥) — لن اتردد فى رفض اقوال اى رجل مهما يكن له من نباهة الذكر اذا بدا لى انها باطلة . وسيكون لذلك عواقب بغیضة ، ولكن مؤلفا يعتقد انه فى امر من الامور افضل معرفة من عالم عظيم لا يضع نفسه بهذا فوقه اطلاقا . فان البحث جبهم غير منتظم لا انسجام فيه ولا تجانس . وان باحثا ربنا يكون بارزا مرموقا فى مسألة خاصة وهو فيما عدا ذلك فى حجم الاقزام .

« (٦) — ومع ذلك فان جراءة كبيرة تقع فى هذه الكلمات : ان الحقيقة التى كافح من اجلها عظماء الرواد كفاحا غير مثمر قد خطرت لذهنى اولا . ولست اتجرا على تبرير هذا النخاطر ، ولكنى لا اريد ان اعذر عن اعلانه .

« (٧) — واعتقادی انه فى بعض الاوقات ليس خطأ ان يضع الانسان شيئا من الثقة النبيلة فى كفاعته ، فانها تبعث الحياة فى جميع جهودنا وتبث فيها قوة هى اكبر معرانا على استقصاء الحقيقة : فاننا اذا اقنعنا انفسنا

مأننا نستطيع أن نعتد على تفكيرنا نحن ؛ وأن نقبض حتى على السيد فون لينتز متلبسا بغلطة ، فأننا قطعيا سنبدل غلبة الجهد لكى نجعل شبهاتنا صحيحة . وأن نحن ضللنا طريقنا ألف مرة ، اكتسبنا من المنفعة ، بشتططنا واستطرادنا ، قدرا أكثر مما لو أننا التزمنا دائما الطريق المعبدة الواسعة : على هذا اقيم دعواى : قد رسمت لنفسي الطريق الذى اتوى سلوكه ، وسأبدأ مسبرى ، ولن يثنينى شيء عن المضي فيه .

» (٨) — سيسمعنى الناس فى بعض الاحيان متكلما بنعمة رجل واثق ثقة مطلقة من اقواله ولا يخالجه شبهة فى امكان ان تضله نتائج بحوثه . الواقع انى لست من المغرور بهذا المقدار . ولا عار على احد فى ان يخطئ . ولكن القارىء بلا شك مقيد بالنظريات الجارية عن القوى الحية ، ولم يكن له مناص من ان ينساق الى تأييد هذا الحزب او ذاك من الاحزاب السائدة ، والأرجح ان يكون من حزب لينتز ، بالنظر الى ان المانيا كلها قد اعتنقت قضيته ، فى الوقت الحاضر . واذن فهو سينظر الى اعتراضاتى على انها مجرد شكوك ، وادا كتبت من المخطوطين فسينظر اليها على انها شكوك وجيهة ، يصعب ان تكون عائقا فى سبيل الحقيقة ، وستتضح فى الوقت الملائم .

ولابد لى فى مواجهة هذا الموقف من ان ابذل كل ما وسعنى من فن لشد انتباه القارىء مدة أطول . ولا بد لى من ان اقدم نفسي له فى تمام الضوء المنبثق من الاقتناع الذى منحته لى براهينى . فلو اننى قدمت افكارى فى صورة شكوك فقط لأغفلها الناس ومروا بهما مر

الكرام . والمؤلف عادة يشد قارئه على نحو غير محسوس الى الحالة الذهنية التي ألف هو فيها مخطوطة . واذا فاني أوتر أن أنقل الى قسارثي حالة الاقتناع دون حالة الشك . هذه حيل بسيطة لا ينبغي أن أحقر من شأنها في الوقت الحاضر . وبذلك وحده أستطيع أن أعيد إلى الميزان استواءه ، بعد أن أمالته هبة عظماء الرجال ورجحت كفته رجحانا قويا .

» (٩) — فضلا عن هذا : لقد كان من قلة اللباقة أن أسمى الأقوال التي اجترأت على تفنيدها أخطاء أو أوهاما ، ومع ذلك فما كان التحقير من قصدي . ان رجلا عظيما يشيد بقاء جديدا لا يستطيع أن يدير انتباهه الى ما حوله . انه يقع في أجولة مسألة معينة ، وقد يغفل عن شيء آخر . سأكتفي بكل بساطة عما أرى انه أخطاء أو باطيل . ولم ادعى شيئا لا أعتقده ؟ وأني لأجد من العسير على أن أضوع جميع آرائني في قالب منسق مهذب . هذا المجهود ربما يباعد بيني وبين الطريق الضيق ، طريق التفكير الفلسفي . واذا فساعلن هنا علي رؤس الأشهاد أجلالى الدائم لأساتذة عصرنا العظام الذين اتشرف الآن بأن ادعوهم خصومي ... » .

٢ — بين الدين والعلم :

« بحث عن هيئة الكون وأصله ، وضع وفقاً لمبادئ نيوتن »

(١٧٥٥) .

« تقديم :

« لقد اخترت موضوعاً قد يزور عنه من البداية جمهرة القراءة ، بسبب ما ينطوي عليه من صعوبات ذاتية ومتضمنات دينية : فإن الإقدام على استخلاص تكوين الأجرام السماوية من الحالة البدائية للطبيعة طبقاً لقوانين ميكانيكية يبدو محاولة مجاوزة حدود العقل الانساني .

« ثم ان الدين يحرم تحريماً قاطعاً مثل هذه الادعاءات الجريئة نظراً لما قد يكون فيها من سند لمن ينكرون وجود الله . واثى شاعر بما في العقبات التي تواجهني من شدة ، ولكن ذلك لا يفت في عضدي . وقد بدأت بحوثي مهتدياً بافتراض بسيط ، وتجرات على القيام برحلة مخوفة بالمخاطر ، وتراءت لي الآن تضاريس الارض الجديدة . وكانت حماستي تزداد كلما رايت في كل خطوة تبدد الضباب الحالك الذي كان يبدو وكأنه يحجب وراءه أمساخاً ، ولما تبعثرت رايت مجد الكائن الاسمي متلائياً في أبهى رواء . واذا كنت اعلم انني لست من الاثمين في محاولتي هذه فاني

(١) انظر النص بالانجليزية في : رابل : « كانط » ص ١٧ — ١٩ .

أعرضها على صرامة الحكمة العليا الارثوفاكية ، فى عراحة هى آية على طبع مستقيم .

ولندع نصير العقيدة يدل أمامنا بحجته أولا . اذا كان بناء العالم بكل ما له من نظام وجمال لا يعدو أن يكون ناتجا عن القوانين العامة للحركة ، واذا كانت الميكانيكية العمياء تستطيع بذاتها أن تحدث مثل هذا الخلق البديع أصبحت الطبيعة مستكفية بذاتها ، وأضحى التدبير الإلهي غير ضروري ، وبعث ابيقور الى الحياة فى قلب المسيحية ، وأمس فلسفة غير مقدسة وهى تطأ العقيدة تحت قدميها . هذا اللوم لا يقوم على أساس سليم ، والاتساق نفسه الذى أدركه بين نظريتي وبين الدين يرفع ثقتي الى اطمئنان لا يعتوره خوف . واعتقادي أن أنصار الدين ، باستعمالهم حججهم استعمالا معيبا ، إنما يطيلون أمد النزاع مع أنصار المذهب الطبيعي، ويزودونهم فى غير ضرورة بنقطة ضعيفة يصوبون اليها هجومهم .

« ان الناس اذ يمجدون الطبيعة يعمدون فى الوقت نفسه الى التهوين من شأنها ، فتراهم يقولون ان هذا الانسجام غريب على الطبيعة وانها لو تركت وشأنها لم تستطع أن تأتى بشيء سوى الاضطراب . أما نصير الدين فيعترف صراحة بأننا لو استطعنا الكشف عن العال الطبيعية لكل ما نرى بناء العالم من نظام فلا ضرورة للالتجاء الى حكومة أعلى . وأما نصير الطبيعة فيجد من مصلحته أن لا يتنازع فى هذا القول . وفى حين أن نصير الطبيعة يستطيع أن يثبت أن القوانين الطبيعية العامة تنتج من الآثار الجميلة

قدراً موقوراً ، يختار المعتقد أن يُلَکَزَ وقائع يمكن فى يدينه أن تصبح
أسلحة لا تغلب ...

« أبى أرى المادة مقيدة بقوانين ضرورية ، وأن التطور النازع الى
تحقيق كل منظم جميل لا يحدث مصادفة أو اعتباطاً . ولكن لم يتحتم
أن تخضع المادة لتلك القوانين نفسها التى تهدف الى النظام والانسجام ؟ أن
جوابى .. هو أن هنالك لها ، لسبب بسيط وهو أنه حتى فى عالم مشوش
مضطرب ، لا تستطيع الطبيعة أن تسير الا الى النظام والترتيب .

« لقد حاولت أن ادفع الاعتراضات التى تهدد موقفى من جانب الدين .
ولكن هنالك اعتراضات ليست أقل هولاً وهى ناشئة من الموضوع نفسه .
ترى هل أوتى الذهن البشرى العاجز من القوة ما يعينه على ارتياد الخواص
الخفية فى هذه الخطة الضافية ؟ واليس الحال فى هذا كحال من يقول :
اعطنى المادة وأنا كفيل بأن أصنع منها عالماً ! ..

٣ - النظام يخرج من الاضطراب (١) :

« خاتمة :

« ليس لنا من يقين عن ماهية الانسان فى وقتنا الحاضر .
ونستطيع أن نتكهن بأن يقيننا عن مصيره فى المستقبل سيكون دون ذلك
بكثير : والتفلس الخالدة فى ديومتها اللامتناهية التى يوقفها

(١) المصدر السابق نفسه ص ٢٥ - ٢٦ .

: القبر ، هل قدر عليها أن تبقى أبدا متعلقة بحياتنا على هذه الأرض ؟
 ان الروح الخالد الذي يملك في نفسه مصدر السعادة لن يلتبس التسلية
 في الموضوعات الخارجية . انه سيخلق فوق جميع الاشياء المتناهية
 ويدخل في علاقة جديدة مع الطبيعة كلها تفبض من اتصاله الاوثق
 بالكائن الاسمي .

« متى اتيح لنا ان نملا اذهانتنا بهذه الخواطر ، فان رؤية سماء ذات
 نجوم في نور صاف يضيئ نوعا من البهجة لا تستشعرها الا النفوس
 النبيلة الطاهرة . وفي الصمت الشامل الذي يجال الطبيعة ، وفي
 الحواس ، تنطق القوة الحسية الخفية التي يملكها الروح الخالدمتحدة
 بلغة لا تخطر على قلب بشر ، وتطلعنا على افكار غير مبسطة ، افكار
 يمكن ان تحس ولكن لا توصف ... » . ن

{ — تقديم لمحاضرات في الجغرافيا الطبيعية (١٧٥٧) (١) :

« لقد أصبح الذوق العقلي السائد في عصرنا المستير مولعا
 اشد الولع بدراسة الظاهرات الطبيعية العجيبة ، حتى قضى على الاعجاب
 الساذج المولد لما لا حصر له من خيالات ، واستعاض عنه بالاختبار
 المتوثق المقتبث ، فلم نعد في خطر من فقدان انفسنا في عالم الخرافات
 ان تأمل الارض في صميمه ذو جوانب ثلاثة : فالرياضي انما ينظر في حجمها
 وشكلها وفيما يلغى أن يفكر في أن يرسمه عليها من دوائر . والنظرية

(١) النص في رابل : « كائط » ص ٣٧ .

السياسية تتناول مجتمعات تألفت عن طريق الحكومة والتجارة والدين والعادات وما الى ذلك .

أما الجغرافيا الطبيعية فتبحث في الكرة الأرضية عن ظروفها وما يغطيها ، وهي تدرسها لا على سبيل الاستيعاب والتدقيق بل بنوع من الاستطلاع شبيه بما يكون عند الرحالة الذي يبحث أينما ذهب عما يستحق أن يذكر وما هو طريف وجميل ، ويقارن ما سجله من مذكرات . أما دراسة الأرض من الناحيتين الرياضية والسياسية فسبيلها ميسرة لا عناء فيها ، ويستطيع الطالب أن يجد في متناوله من موادها ما يعينه على تحصيل المعرفة وهو مطمئن ناعم البال . ولكن النفاذ الصحيح الى الجغرافيا الطبيعية ينطوى على متاعب وعقبات لأن ما كتب عنها من بيانات نافعة نجدة مشتتة في مجلدات مطولة عديدة وما يزال يعوزنا فيها كتاب واف ملائم لبرامج الدراسة الجامعية . ومن أجل هذا عمدت منذ بداية تدريسي الجامعي الى عرض الجغرافيا في محاضرات مخصوصة . ومنذ ذلك الحين وسعت خطة بحثي ، فألمت بمؤلفات « فارنيوس » و « بوغون » و « لولوف » ، وتابعتها نشر من أوصاف لبعض البلدان والاقطار بكل ما ورد عنها من تفاصيل في كتب أصحاب الرحلات البارعين ، وفي المجلات المختلفة ، وفي منشورات أكاديميتي باريس واستكهلم . وهذا كله تعد صفته نسقا نظريا أقدم عنه تخطيطا موجزا ، ومنه يستطيعون أن تحكموا اذا كان يباح لطالب المعرفة أن يجهل هذه الامور . . » .

هـ - ملاحظات عن الشعور « بالجميل » و « الجليل » :

وعن النساء (١٧٦٤) (١) :

« ... ان بعض الناس قد يجدون المتعة فيما بثير الأسمئزاز عند غيرهم ؛ أو يشعرون بتفوق شديد من أمور لا يبالي بها الآخرون وافقتان اتسببان بشيء من الأشياء هو في أغلب الأحيان سر لكل واحد آخر . سأنظر الى هذه الغرائب نظرة ملاحظة لا نظرة فيلسوف . ان الأشخاص ذوي البدانة النبين ينظرون الى طاهى طعامهم نظرة غيرهم الى أفضل المؤلفين ، والذين يتحفظون ما لديهم من روائع الفن والذوق فى مخزن المأكولات ، يطربون أيضا طربا عظيما حين يسمعون نكتة ذات غلطة وجفوة ؛ انهم يريدون من الكتب ان تقرأ لهم استجلابا للنوم ؛ وأعظم من يشغل حماستهم هو حساب ارباحهم . ومن الناس من يرى فى المرأة مجرد أداة للمتعة واستفراغ الشهوة ... »

لن نقف عند هؤلاء ، وانتقل الى تلك المشاعسر : الرقيقة « التى لا ينضب معينها بمثل تلك السرعة ، والتى كثيرا ما تكشف عن العواطف الغاضلة وعن الموهبة والفطنة ، دون أن أستثنى منها التشوة العليا التى كان يستشعرها المستكشفون من طراز « كبلر » ... »

و « الجليل » و « الجميل » يؤثران فىنا تأثيرا مختلفا . والشخص الذى يستشعر فى نفسه روعة الجليل يبدو على ملامحة الجد غالبا ، والصرامة

(١) كانط : « ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل » ترجمة فرنسية بقلم روجر كمبف ، باريس ١٩٥٣ ص ٣٤ - ٤٠ (رابل : كانط « ص ٦١ - ٦٣) .

والنجم أحيانا ، فى حين أن جاذبية الجميل وحيويته تعلن عن نفسها
فى العيون المشرقة والابتسامات الوضاعة وفى المرح المبسط أحيانا . . .
إن صدورنا لا تستطيع أن تفعم بالتعاطف لما ينتاب كل واحد من الناس
ولو أمكن ذلك لرأينا الإنسان الفاضل سابحا على الدوام فى بحر من
الدموع ؛ ولاضحى فى عداد العاطفيين القاعدين . إن طفلا يتألم بملاقاينا
حزنا ، وإن كنا نسمع ، دون أن نقاثر ، عن معركة قتل فيها مئات من الناس !
والإنسان ، لجرد رغبته فى مجاملة الناس ، قد يصبح كاذبا أو سكيما أو
ما هو شر من هذين .

إن شيئا مما يسميه الفرتسيون « روح الخفة والدعابة » قد يدل على
شيء رقيقة ، ولكنه مضاد لما هو « جليل » ، فإن صاحب
هذه العقلية مولع بكل ما هو متكلف مصنوع : الشعر الذى يمكن أن يقرأ
من خلف ومن قدام . . . وصفوف الجلدات الفاخرة رنبت ترتيما أنيقا
على الرفرف ؛ يقتنى مصباح ابكيتيوس ، وقفاز نشارلس الثانى عشر ،
ويحرص على اقتناء كل نادر غريبا . . .

لقد خلصت الى نتيجة وطنت عليها نفسى ، وهى أنه فى التخطيط
الكبير الذى رسمته الطبيعة ، قد يكون فى المتباينات المثيرة للسخرية
ما يؤدى الى كل متكامل يحول قصر نظرى دون رؤيته . إن قليلين جدا من
الناس تصدر أعمالهم عن مبادئ ، وهذا أمر حسن . وكلما كانت المبادئ
أعم وكان التزام الشخص لها أثبت كان الضرر أشد وأبلغ . وفى أكثر
الاحيان تصدر تصرفات الناس عن دوافع رقيقة . وهذا شئ عظيم .

فهم على ضالة فضيلهم في تصرفاتهم انما يحققون المقاصد الكبيرة التي رسمتها الطبيعة كما تصنع الغرائز في عالم الحيوان . وأكثر الناس يعيشون على المصالح الشخصية ؛ وهذا أينما شيء سائع ولا غبار عليه . فان المصلحة الشخصية تجعل منهم أهل جد وحذر وعناية . انهم يزودون الناس بالاحساس الركين الذي تستطيع النفوس الاكثر رقة ولطافة ان تستند اليه في نشر الجمال والانسجام .

ليس ذكاء النساء دون ذكاء الرجال ، ولكنه ذكاء جميل اما ذكاؤنا نحن فقد لزم أن يكون عميقا مقاربا للجليل . والافعال الجميلة نؤدى في راحة ويسر . والبراة التي تتكبد مشاق العلم والتحصيل لتظهر باعجاب الرجال انما تقضى على مزايا الجنس اللطيف ؛ والمرأة التي نحشو راسها باليونانية مثل « مدام داسيه » ، او تتولى قيادة المجادلات العلمية عن الميكانيكا مثل « المركيزة دوشاتليه » ، لا ينقصها الا ان تكون ذات لحيه ليتحقق لها التعبير عن العمق الذي تطمع فيه ! وكما ان من غير اللائق للمرأة ان تفوح منها رائحة البارود ، كذلك مما لا يليق بالرجل ان يتطيب بمعطر المسك . ولما كان الرجال يعلمون أن نظرة دلال واحدة من المرأة تسبب للرجل من الحرج والارتباك ما يزيد على أعوص الاسئلة الاكاديمية ، فقد عمدوا ما كرين الى تشجيع النساء على النظر العقلى وأخذوا يعد ذلك يبدون لهن من العطف

والعون ما يدعم فضلهم عليهن . وزهو النساء بأنفسهن ، ذلك الزهو الذى كثيرا ما يشدد عليه التكبر ، هو عيب ولكنه جميل ولا ضرر منه على الإطلاق : النساء يستعرضن نكاههن وثوقهن ويزدن بذلك من خفتتهن ، وتوجيه النقد الى هذا شيء قبيح ...

فى فرنسا ، المجالس والمحافل كلها تشرف عليها النساء ؛ ومحفل بغير سيدات سرعان ما يخيم عليه الضجر والملل : انهن يضيفن على المجتمع انغاما حلوة ؛ ولما كانت الحلاوة المجردة أسرع الى اشارة الاشمئزاز ، فقد وجب على الرجل أن يضيف الجد والنبل ...

وفى فرنسا لا يسأل الزائر : هل السيد بالدار ؟ ولكنه يسأل : هل السيدة بالدار ؟ السيدة متوقعة المزاج ... السيدة ... ان المرأة مركز كل شيء هناك . ولكن حظها من التكريم ، على الرغم من هذا كله ، ليس اكبر من حظه : فان الرجل الذى يغازل لا يعرف الاحترام الحقيقى ولا الحب العميق » (١) .

٦ - تردد فى الحكم على رؤية الأرواح (١٧٦٦) (٢) :

« اننا نكتشف تلة الدقة فى الموازين المستعملة لدى التجار اذا غيرنا وضع الصنوج فى كفتى ميزان . وعلى هذا النحو يكشف التحيز العقلى عن نفسه

(١) كانتظ : « ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل » ص ٥٤ .

(٢) كانتظ : « أحلام راء للأرواح موضحة بأحلام الميتافيزيقا » (رابل :

« كانتظ » ص ٧٩ - ٨٠) .

وقد ظهرت نفسى من الافكار المسبقة وأخليتها من التقديس الاعمى .
 للأشياء ، وجعلت ذهنى مرحبا بجميع الحجج التى يدلى بها غيرى ، سواء
 جاءت مؤيدة لحكمى السابق أو مبطللة له . ان حكم انسان يفند آرائى هو
 حكمى ، بعد أن الكون قد وزنته أولا فى ميزان حبنى لنفسى ثم عارضته .
 وانى أضع نفسى فى موقف ذهن غريب عنى واحلل أحكامى : ثم أخفى
 ما لدى من بواعث ، ناظرا اليها من وجهة نظر الآخرين : هذا هو طريقى
 الوحيد للوقاية من الخداع ...

ولست أجد فى ذهنى تشبها برأى يميل بى الى التحيز ، اللهم
 الا شيئا واحدا . ان ميزاتى العقلية ليس خاليا خلوا تماما من التحيز فى
 آخر الامر : فان احدى كفتيه المنقوش عليها عبارة «الامل فى المستقبل»
 قد امتازت على الاخرى امتيازآ آليا يجعل الحجج ذات الوزن الثقيل
 أرجح وزنا من النظرات ذات الوزن الخفيف فى الكفة الاخرى . تلك هى
 الشائبة الوحيدة التى لا استطيع اصلاحها ولا رغبة لى قط فى اصلاحها .
 واعترف ان تلك الحكايات التى تروى عى ظهور ارواح الاموات ذات ثقل
 ملحوظ فى ميزان الامل . ولكنها تبدو عند النظر العقلى هواء خواء .
 ولست اتجرا على أن أنكر انكارا تاما أن يكون فى مختلف حكايات الاشباح
 نصيب من الصحة . وانى أشك فى كل حكاية منها على انفراد ، فى حين
 أمنحها كلها — مجتمعة — شيئا من ثقتى بها .

وازعم أن هذه الدراسة قد جمعت كل ما هو معروف عن الموضوع .
وقد يصح أن نسمى « بنوماتولوجيا » (علم الارواح) نظرية جهلنا
جهلا لا مناص منه بنوع افتراضى من الوجود : والآن انحن جانباً نظرية
الارواح كلها بعد أن استقرت وفرغ منها ؛ وإن ادعها تشغل بالى فى
المستقبل : وسأكون قادراً على أن استعمل قدرتى الذهنية اليسيرة فيما هو
أنفع من موضوعات أخرى .

ونجد بياناً آخر عن صراع كانط مع نفسه فى خطاب
كتبه فى ٧ من فبراير ١٩٦٦ الى صديقه « موسى مندلسون
ويقول فيه :

« أرسل اليك بالبريد طائفة من الاحلام ، وأتوسل اليك بكل
احترام أن تفضل بالاحتفاظ بنسخة لنفسك ، وأن ترسل النسخ الست
الأخرى الى... انها تمثل تخطيطاً سريعاً ، لا لمعالجة هذه المسائل ،
بل للطريقة التى ينبغى أن تعالج بها . وسيكون لحكمك عليها أكبر القيمة
عندى » .

ويبدو أن « مندلسون » قد أدلى برأيه فى الموضوع :
ففى البرد الذى أرسله كانط فى ٨ من أبريل ١٧٦٦
نراه يشير الى « الحيرة التى عبرت عنها بشأن النغمة
السارية فى مقالى الصغير » ، ثم يقول :

« ولست أدري اذا كنت ، عند تصفحك لمقالى المشوش بعض الشيء
قد لاحظت شيئاً من أعراض التهيج الذى كنت فيه حين كتبته .

وقد كنت قبل ذلك قد تعجلت فطلبت أن أعرف شيئاً عن رؤى سويندبيرج من أشخاص أتيح لهم أن يعرفوه وأخيراً التمت كتيبه جميعاً . وهذا كله قد أثار لغطاً كثيراً ، وبدأ لى أنتى لن أنجو ممن يلاحقوننى بالاسئلة عن هذا الامر ما لم أبادر بإيراد جميع النواذر التى يفترض الناس المسمى بها . وقد كان على أن أفكر فى منهج أعبر به عن أفكارى دون أن أتعرض لسخرية الناس ، فقررت أن أسبق نهكمهم ، فأسخر أنا من نفسى . وقد كنت فى هذا مخلصاً. الاخلاص كله . وحالى النفسية الآن تبعث على السخرية : فأننا لا نستطيع أن أمنع نفسى من الميل الى مثل هذا النوع من الحكايات ؛ ويساورنى الخاطر بأنها ربما تكون صحيحة على الرغم مما اختلط بها من سخافات وخيالات .

ولقد كان لزاماً على أن أبين النقط الرئيسية بأوضح مما فعلت لولا أن الرسالة قد طبعت أولاً بأول . ان أحدا لا يستطيع أن يثبت إمكان هذا الامر أو استحالة ؛ ولو رأيت من يهاجم أحلام سويندبيرج ، مدعياً أنها مستحيلة لأخذت على عاتقى أن أدافع عنها » (١)

٧ — صور ومبادئ العالمين الحسى والعقلى —

رسالة مقدمة الى الجامعة لنيل الاستاذية (١٧٧٠) (٢) :

١ — فى النظر الى مركب من جواهر ، ينتهى التحليل الى جزء هو بسيط . وينتهى التأليف الى عالم من العوالم .

(١) انظر : رابل « كانتب » ص ٧٤ .

(٢) رابل : « كانتب » ص ٨٨ — ٩٠ .

ولعرفتنا بالعالم مصدران : « الذهن » و « الحواس » . ومن الخطأ الكبير أن يعتقد بأن ما لا يمكن رؤيته بالبصر مستحيل . . ويظن الناس أنه بواسطة المكان والزمان وحدهما تكون الأشياء الموجودة ذات علاقات متبادلة فيما بينها بالضرورة . . ولكن المكان والزمان إنما هما « ظاهرتان » .

٢ — أن جماع العالم على إطلاقه يواجه الفيلسوف بمشكلة عويصة : لأن من العسير أن ندرك كيفيتاتى للسلسلة التى لا تتم أبداً بسلسلة الظروف التى يعقب بعضها بعضاً الى ما لا نهاية ، أن تلثم معاً فى كل مؤلف . ومع ذلك، فهذه المشكلة لا تتعلق « بالتصور ذهنى » للكل المؤلف وإنما تتعلق بإدراكه الحسى .

٣ — « الحساسية » هى ما للذات من « قابلية » ، ومالها من قوة على المدركات والصور الحسية عند تأثرها بحضور موضوع ما . و « الفهم » أو « العقل » هو قدرة الذات على أن تتمثل ما لا يمكن أن يؤثر فى الحواس . وموضوع الحساسية (أو المحسوس) كان يسمى فى مدارس القدماء باسم « الظاهرة » . والموضوع الذى لا يمكن أن يعرف إلا بواسطة الذهن كانوا يسمونه « النومين » .

٤ — والذوات تتأثر على وجوه مختلفة بحضور الموضوعات . وهذه التأثيرات أيضاً تعتمد على طبيعة الذات . وما هو مستقل عن هذه الظروف الذاتية متعلق بالموضوعات بما هو كذلك . والأشياء المدركة حسياً تمثل الأشياء كما تبدو لنا ، فى حين أن الأشياء المعروفة

بالذهن تمثل الاشياء كما هي عليه . ولفظ « الصورة » يدل على مبدأ داخلي يملكه الذهن من شأنه أن يربط المحسوسات ويرتبها بحيث تلتم في كل مؤلف .

٥ — واذا فالادراك الحسى يتطلب « مادة » هي « الاحساس » ويتطلب « صورة » . والذهن عملان : الاول اعطاء التصورات ؛ والثاني مضاهاتها وترتيبها بعضها بعض . ومهما يكن المدى الذى يبلغه استعمال الذهن فى الاحاسيس ، فانها تظل حسية تبعاً لمصدرها . وما يسبق استعمال الذهن استعمالاً منطقياً يسمى « الظاهر » . والمعرفة التأملية الناشئة من مقارنة عدد من الظواهر تسمى « تجربة » .

٦ — يجب التنبه الى ما فى لفظ « الجرد » من التباس . فان معناه الاول أننا لسنا بسبب سمات معينة ؛ ومعناه الثانى ان التصور يلزم أن ينفصل عما قد ارتبط به فى التجربة . . والتصوير الذهني بجوده الاشياء من كل ما هو حسى ، اعنى انه يصرف النظر عنه .

٧ — من الخطأ ان ننظر الى الحسى على انه لا يعرف الا على نحو مبهم ، وإلى الذهني على انه متميز . فالحسى قد يكون متميزاً جداً (ولنذكر الهندسة !) والذهني قد يكون مبهماً جداً (ولنذكر الميتافيزيقا !) . واني أخشى ان يكون فولف بتفسيرته المنطقية المصرفة قد قوض افضل مآرسته الفلسفة القديمة من تفرقة

بين الظاهرة والتومين . لقد صرف أذهان الناس عن هذه البحوث المهمة وحولها الى تدقيقات منطقية صرفة .

٨ - لا مكان فى الميتافيزيقا لشيء من المبادئ التجريبية . فان تصورات الميتافيزيقا غير موجودة فى الحواس بل فى الذهن الخالص وحده ، كالامكان ، والضرورة ، والجوهر ، والعلة ، وأضدادها بما هى لواحق لها .

٩ - والفلسفة الاخلاقية انما تعرف بواسطة الذهن الخالص . وابقوز قد أرجح مقاييس الاخلاقية الى مشاعر السرور والغم . وقد كان الناس على حق حين هاجموا شافيسبرى وأنصاره الذين تابعوه فى مرحلة من مراحل طريقه .

١٠ - انما أعطيت للناس معرفة رمزية بالاشياء الذهنية .

١١ - مع أن الظاهرات ليست سوى ظواهر ، إلا أن معرفتنا بها معرفة حقيقية ، وهى تشهد على حضور موضوع ما .

١٢ - الظاهرات المعطيات للحواس الخارجية تفحص وتبسط فى الفيزيقا ، وظاهرات الحس الداخلى تفحص فى « السيكلولوجيا التجريبية » . والادراك الخالص يحتوى بعدد على مكان وزمان وان يكن خاليا من الاحاسيس .

١٣ - والعالم ، اذا اعتبرناه ظاهرة ، لا يمتد الى الجواهر اللامادية ولا الى علة العالم . أن العلة لا يمكن أن تكون موضوعا من موضوعات

الحواسن ، اذ ان الذهن نفسه انما وجد بواسطتها وبواسطتها وهب
قوة الحس ..

١٤ — وفكرة الزمان لا تتولد في الحواس بل الحواس تستلزمها .
والتعاقب لا يولد تصور الزمان ولكنه يقوم عليه ، وقد عرفوه تعريفا
فاسدا بقولهم « سلسلة من الاشياء يوجد بعضها بعد بعض » : فاني لا
استطيع اى ارى ما يعنيه لفظ « بعد » ما لم يكن لدى فكرة من قبل عن
الزمان . الزمان نفسه كائن متخيل ، ولكنه شرط للادراك الحسى ، انه يحتوى
على الصورة الكلية للظواهرات .

١٥ — وكذلك امكان الادراك الحسى الخارجى يستلزم المكان
ومع ذلك فهو ذاتى وبثالى . واغلب الالمان يتابعون « لينتز » فى القول
بان المكان انما هو علاقة بين الاشياء الموجودة ، ومن ثم يقضى بفناء
الاشياء . واكثر اصحاب الهندسة يتابعون الانجليز فى تصورهم للمكان
على انه وعاء غير محدود للاشياء الممكنة . ونظرية الوعاء هذه وهم
لا حقيقة له ..

والرأى الاول يتصادم مع الهندسة : لانه اذا كانت جميع خواص
المكان مشتقة من علاقات خارجية تجريبية فقد يجىء يوم تكشف فيه
شكلا مستقيم الاضلاع محصورا بين خطين مستقيمين . ولكن مع
ان تصور المكان من حيث هو كائن حقيقى تصور متوهم ، فان الاشياء
لا يمكن ان تظهر للحواس الا بوسيط بين الجانبين ، هو قوة الذهن .

والزمان على اليقين ، غير مفترع من الاحساس بالموضوعات ، بل من فعل
الذهن في ترتيب محسوساته .

- ١٦ — وكيف يكون الفعل المتبادل ممكنا ؟ وعلى أى مبدأ تقوم
العلاقات المتبادلة بين جميع الجواهر فى المكان ؟ .
- ١٧ — أن جواهر العالم يمكن اشتقاقها جميعا من جوهر واحد .
ولو فرضنا وجودها بغير علاقة داخلية متبادلة لما وقع بينها فعل
متبادل . ولا يمكن وجود مدبر للعالم ليس هو خالق العالم ... »

٨ — مولد الفلسفة النقدية : رسالة الى مرقس هرتس فى ٢١ من فبراير
١٧٧٢ (١) :

بعد سفرك من كونجزبرج ، فى فترة بين العمى والاستجمام
الذى كنت فى أشد الحاجة اليه ، عاودت النظر فى الخطوط الرئيسية لما
سبق لك ولى أن تباحثنا فيه من أفكار ، وحاولت أن أوثق حراها بالمعرفة
كلها ، الفلسفية أو غيرها ، وأن اتحقق من مداها وحدودها . ورسمت تخطيطا
للكتاب ربما يكون عنوانه « حدود الحساسية والعقل » ، وتبدت تصورت فيه
قسمين ، أحدهما نظرى والآخر عملى . . .

ولاحظت عند استقصاء البحث فى القسم النظرى انه قد فاتنى شيء

(١) رابل : « كانط » ص ٩٦-٩٧ .

جوهري : فقد غفلت كغبرى عن هذا الشيء فى بحوثى الميتافيزيقية ، مع انه مفتاح السر كله فى الميتافيزيقيا .

لقد سألت نفسى : ما العلاقة بين تصوراتنا او تمثلاتنا والموضوعات ؟ فلو فرضنا تصوراتنا ليست سوى ما يتولد عن تأثر ذاتنا بالموضوعات ، تيسر أن نفهم أن هذه التصورات لا بد أن تطابق الموضوعات . وادن فكون الصور الحسية التى لدينا متعلقة تعلقا محددا واضحا بالموضوعات الخارجية أمر مفهوم ومن جهة أخرى اذا كانت الموضوعات نفسها متولدة عن تمثلاتنا على نحو نتصور الأفكار الالهية على أنها أصول للأشياء الواقعية فمن الممكن أن تفهم المطابقة بين التمثلات والموضوعات . ولكن اذا صرفنا النظر عن الأغراض الأخلاقية ، قلنا انه لا ذهن يولد موضوعا بواسطة تمثلاته ولا الموضوع يولد شيئا فى الذهن . ومن هنا فان تصورات الذهن الخالصة لا يمكن أن تجرد عن معطيات الحواس . ان لها مصادرها فى طبيعة النفس ولكنها لا تتولد فيها عن الموضوعات ، ولا هى تولد بذاتها الموضوعات على قرار الذهن الالهى .»

فى « الرسالة الجامعية » (١) اكتفيت بتفسير طبيعة هذه التمثلات الذهنية تفسيراً سلبياً محضاً ، ببيان آثار فى النفس أحدثتها الموضوعات . وقلت أن الصور الحسية تمثل الاثراء كما تبدو ، وأن التصورات الذهنية

(١) يشير كاتط الى الرسالة المقدمة الى الجامعة لنيل الاستاذية سنة

١٧٧٠ وقد نشرنا جزءاً منها فى هذا الكتاب ص ١٨٠—١٨٤ .

تمثل الأشياء كما هي . ولكن كيف اذن تكون هذه الأشياء معطيات لنا اذا لم تكن على الوجه الذى تؤثر به علينا ؟ ومن الجهة الأخرى اذا كانت هذه التمثيلات الذهنية راجعة ؛ كلها الى فاعليتنا الداخلية ، من أين يتأتى اذن اتفاقها المفترض مع الموضوعات التى لبست من توليدها ، اذا لم يكن هذا الاتفاق مؤيدا من التجربة ؟ هذا صحيح فى الرياضة ، لأن الموضوعات هناك كميات ونستطيع أن نولد كميات حين نأخذ وحدة ما عددا من المسرات . ولكن حين نكون بصدد كيفيات ، كيف يتسنى لذهنى أن يكون بذاته تصورات تتفق معها الأشياء اتفاقا صادقا أمينا ؟ هذا سؤال يبين لنا أننا ما نزال فى غموض تام من جهة قوانا العقلية .

أستطيع دون أن اتناول هذا الامر هنا بالتفصيل أن أقول اننى قد حققت النقطة الرئيسية فيما أنا بسبيله ، وفى مقدورى الآن أن أكتب مؤلفا عن «نقد العقل الخالص» .

فى مسائل ذات طابع دقيق كهذا لا شئ هو أكثر تعويقا للإنسان من أن يشغل نفسه انشغالا شديدا بأفكار تخرج عن هذا المجال . والعقل فى لحظات هدوئه أو سعادته يجب على الدوام أن يكون مفتوحا لبعض مسا يعرض من سوانح ، دون أن يرهق نفسه ارهاقا مستديما . لا بد دائما أن تكون غاية التلهى والتسلى أن يحفظ على ملكاتنا من المرونة وخفة الحركة

ما يعيننا على أن نرى الموضوعات رؤية جديدة من كل وجهه ، وبذلك نوسع وجهة نظرنا وننقلها من نظرة مجهرية (ميكروسكوبية) الى نظرة كلية ، ويتخذ الذهن على التوالي كل ما يمكن تصويره من وجهات نظر ، مختبرا ملاحظات كل منها على ضوء جميع وجهات النظر الاخرى ..

(١) الميتافيزيقا والنقد :

٩ — « نقد العقل الخالص » (١٧٨٠) :

« أن أمر العقل الانساني في جزء من معارفه أمر عجيب : فهو محبل بأسئلة لا يستطيع بطبيعته نفسها أن يعرض عنها ، ولكنه لا يستطيع أيضا أن يجيب عنها لانها تجاوز لكل ما يملك من طاقات ...

وميدان هذه المعارك الجدلية التي لا نهاية لها يسمى بالميتافيزيقا .

وقد مضى حين من الدهر كان الناس يطلقون عليها اسم « ملكة »

ومقصده البرهنة على أن تصوراته «الاولائية» ذات حجية وسند موضوعي . موضع زراية وتحقير . . . وفي وقتنا هذا اخنت تسيطر على الناس حال

من اللامبالاة تتحدى العقل بأن ينهض باثني مهامه ، واعنى بها معرفته لنفسه ، وأن يقيم «محكمة» تقضى في الامر ، فتؤيد من ادعاءاته ما تراه

(١) كاتط : « نقد العقل الخالص » (مقدمة الطبعة الاولى) ترجمة

انجليزية بقلم نورمان كمب سميث ، لندن ١٩٣٣ ص ٧-١٥ — ترجمة

فرنسية بقلم بارنى ، باريس ص ٦ — ١٤ .

ان عصرنا فى جوهره هو عصر النقدية . والنقد الذى أقصده هنا ليس نقدا للكتب والمذاهب ، بل هو نقد لقوة العقل عموما وقدرته على تحصين المعرفة دون اعتماد على التجربة وانى لأعلل نفسى بأتى نى سلوكى هذا الطريق وجدت سبيلا الى الاحتراز من جميع تلك الاضاليل التى جعلت العقل فى صراع مع نفسه وهو بمنأى عن التجربة . ان العقل الانسانى وحدة كاملة بحيث ان المبدأ الذى نصطنعه لو أخفق فى الاجابة عن سؤال واحد من الاسئلة التى فرضها على نفسه جاز لنا أن نطرح المبدأ كله اطراخا . وفى هذا النمط من الاستقصاء يكون اليقين مطلبا لا غنى عنه ، ويكون كل ما يشبه الظن والافتراض أمرا محظورا . وانى أدع للقارىء أن يحكم على مبلغ وفائى بما عاهدت نفسى عليه .

ان مناط بحثى هو الذهن من حيث علاقته « بموضوعاته » .
 ومقصده البرهنة على أن تصوراته « الاولانية » ذات حجية وسند موضوعى .
 إما البحث فى الذهن نفسه وفى الملكات الذهنية التى هى غوامه فهو أيضا
 بحث على جانب كبير من الاهمية ولكنه ليس بحثا جوهريا فيها قصدت اليه
 فى هذا الكتاب : لان معقد المشكلة التى أعالجها هنا هو : ماذا يستطيع العقل
 أن يعرفه وهو مستقل عن كل تجربة ؟ وليست المشكلة : كيف كانت ملكة
 المعرفة ذاتها ممكنة .

(ب) الاستيعاقا الترنسندنتالفة : المكان والزمان (١) :

فرق كانط ، كما بفنا ، بفن « الحساسفة » و « الفهم » ، وفعفل العلم بالفروق الفف بفصل بفنهما هو المفل الى كل فلسفة مفاففزفقفة ودراسة « الحساسفة » من هفا الوجه فطلق عليها فف كتاب « نقف العقل الخالف » اسم « الاسفعفقا الترنسندنتالفة » . وففق لها كانط فف كتابه هفا فصلا قفسفرا فقع فف صفائف قليلة ، ولكفه — كما قال « بففرو » — « فصل بالف الاهمفة وافر النضف » ، ولكل كلمة ففه مرماها البعفد » ؛ وفف وصفه « كونوففشر » مأفه « أبفف ما كفف كانط ، ولرمما كان الففء الحاسم من آفاره ، اف الففء الذى ففسفر على سائر الاجفزاء ، سواء بفنهفه اوا بفائفه » . من لفل هفا رأفنا ان نقفم للقارىء نمونفا من أسلوب كانط فف عرض نظرفة النقفد ، كما ورف فف الفصل الفافن من الفافب الاول ، ففف عنوان « ملاحظاف عامة على الاسفعفقا الترنسندنتالفة » . قال كانط :

« فلفمنا أولا ، ففبفا لنا قف فقع من فلف او ففرفف فف فهم مقصفنا ، ان نوضح على قفر المسفعاف رأفنا فف ماهفة معرففنا الحسفة بوجه عام . وما نرفف ان نقوله بهذا الصفف هو ان الففس ففس

شيئا آخر سوى تمثيل للظاهرات : فان الاشياء التى نشهدها ليست
أشياء فى ذاتها ، وعلاقتها ليست فى الواقع هى التى تبدو لنا ؛ فأتنا
إذا صرفنا النظر عن ذاتنا ، بل عن الطبيعة الذاتية لحواسنا عموما ،
وجدنا ان جميع الخواص وجميع نسب الاشياء فى الزمان والمكان ،
بإلزام الزمان والمكان ذاتهما يتلاشيان ، لأن شيئا من ذلك بما هو ظاهرة لا يمكن
أن يوجد فى ذاته بل فىنا نحن فحسب . أما طبيعة الاشياء معتبرة فى
ذاتها مستقلة عن حساسيتنا ؛ فتبقى عندنا مجهولة بتمامها . اننا لا نعرف
عن هذه الموضوعات إلا الوجه الذى تراه عليه ، وهذا الوجه الذى هو من
خصائصنا يجوز جدا أن لا يكون لازما لسائر الكائنات ، وان يكن لازما لبنى
الانسان كافة . ليس من شأننا إلا هذا النحو من المعرفة ، والمكان والزمان
هما صورتاه الخالصتان ، والاحساس هو مادته العامة . ولسنا نستطيع أن
نعرف هاتين الصورتين إلا معرفة « أولائية » ، أى متقدمة على كل مشاهدة
واقعية . ومن أجل هذا تسمى هاتان الصورتان حسنين خالصين . أما
الاحساس فيخلاف ذلك : انه العنصر الذى تستمد منه معرفتنا اسم
المعرفة « الآخرانية » ، اسم الحس التجريبي . وهاتان الصورتان
ملازمتان لحساسيتنا ، ضرورة واطلاقا ، مهما تكن طبيعة احساسنا ، وهذه
الاحاسيس قد تكون مختلفة جدا . وإذا فرضنا أننا رفعنا حسنا الى أعلى
ما يمكن أن يصل اليه من وضوح فلن نتقدم خطوة واحدة الى الامام نحو معرفة
طبيعة الاشياء ذاتها : لأننا على أى حال لن نعرف معرفة صحيحة إلا

الوجه الذى يكون عليه حسنا ، أى حساستنا الخاضعة دائما لشرطى المكان والزمان ، وهما ملازمان أصلا للذات العارفة . أما معرفتنا لطبيعة الأشياء ذاتها فأمور مستحيل علينا ، ولو توصلنا الى أن نعرف — بأوضح معرفة — ظاهرات تلك الأشياء ، وهى الامر الوحيد الذى هو فى طاقتنا .

أما الزعم بأن كل حساستنا أن هى الا تمثل للأشياء غامض ، يحتوى على كل ما تتضمن عليه هذه الأشياء فى ذاتها ولكن فى صورة طائفة من الاشارات والتمثلات الجزئية لا يستطاع تمييز بعضها عن بعض تمييزا دقيقا ، فهو تحريف لتصور الحساسية ولتصور الظاهرة على نحو يجعل نظريتهما فارغة عديمة الجدوى . ان الفرق بين تمثل غامض وتمثل واضح فرق منطقي يحتوى ولا ينصب على ما يستطيع أن يستخرجه منه اشد انظار العقل رقيقة ، غير أن الاستعمال العاطفى والعملى لا يعنى مختلف الافكار المتضمنة فى هذا التصور . ولكننا لا نستطيع أن نقول من أجل ذلك ان تصور العالمى تصور حسى يدل على ظاهرة فحسب لأن الحق لا يمكن أن يكون موضوع معاينة ظاهرة ، وانما تصوره فى الذهن ، ويمثل صفة (الصفة الاخلاقية) من صفات الافعال تختص بتلك الافعال فى ذاتها . أما تمثل جسم فى الحدس فلا يحتوى على شيء يمكن أن يختص بموضوع معتبر فى ذاته ، بل يحتوى على ظهور شيء وعلى كيفية تأثرنا به . وهذه القابلية عند ملكة المعرفة الانسانية التى تسمى بالحساسية تبقى دائما متميزة كل التمييز عن معرفة الموضوع فى ذاته ، حتى لو وصلنا الى اعماق الظاهرة » .

١٠ - « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية » (١٧٨٣) :

(١) تقديم الكتاب (١) .

وضعنا هذه « التمهيدات » لا لطلاب العلم ، بل لمن يعدون أنفسهم لمهنة التعليم . على أن هؤلاء لن يجدوا في كتابنا هذا عرضا منظما لعلم جاهز ، وإنما يستعينون به في الكشف عن العلم نفسه .

ان من الباحثين من يرون أن تاريخ الفلسفة — قديمة أو حديثة — عبارة عن فلسفتهم ذاتها . ونحن لم نكتب لهم هذه « التمهيدات » . ويجب عليهم أن ينتظروا الى أن يتسنى للذين يحاولون أن ينهلوا من مصادر العقل نفسه ان يفرغوا من مهمتهم ، وعندئذ يأتي دورهم في اظهار العالم على ما تحقق لهم . ولكن مما يؤسف له انهم يرون ان لا شيء يمكن ان يقال الا وقد قيل من قبل . وهو قول يمكن ان يتخذ تنبؤا عن كل عمل يتم في المستقبل ، لانه مادام الذهن الانساني قد خاض قرونا عديدة في أمور لا حصر لها وعلى انحاء مختلفة ، فليس ايسر من أن نجد لكل فكرة جديدة شبيها لها من بعض الوجوه في أقوال القدماء .

ومقصدي أن أقنع جميع من يرون أن الميتافيزيقيا جديدة بالدراسة بأنه لا بد لهم من أن يوقفوا عملهم لحظة ، وأن يتجاهلوا كل ما صنع حتى

(١) كانط : « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية » الترجمة الفرنسية

جبلان ، باريس ١٩٣٠ ص ٧ بع الترجمة الانجليزية بقلم كاروس ، لندن ص ١ بع

اليوم ، وأن يوجهوا همهم أولا الى وضع السؤال الآتى : « هل من الممكن اطلاقا وجود شيء كالميتافيزيقا ؟ » .

اذا كانت الميتافيزيقا علما ، فكيف أنها لم تستطع أن تظهر كالعلوم الأخرى ، بموافقة اجماعية دائمة ؟ واذا لم تكن علما ، فكيف استطاعت أن تسترسل فى مزاعمها ، وأن تخدع الذهن الانسانى بآمال لا تنقطع أبدا ولا تتحقق أبدا ؟ سواء اثبتنا علمنا أو جهلنا فى هذا الصدد فلا بد لنا أن ننتهى الى نتيجة قاطعة عن طبيعة ذلك العلم المزعوم : لأنه لم يعد من المستطاع أن نبقى معه على هذه الحال رمنا طويلا . ويبدو أنه مما يكاد يستوجب السخرية أنه بينما العلوم الأخرى كلها ماضية فى طريق التقدم بلا توقف ، نجد هذا العلم الذى يريد أن يكون عين الحكمة ويلتمس لكل واحد قوله الفصل يدور دائما فى مكانه لا يبرحه ، ولا يخطو الى الامام خطوة واحدة وقد نتج عن هذا أن تفرق أتباعه شيئا ، وليس من المعقول أن الذين يأتسون فى أنفسهم المقدرة على النبوغ فى العلوم الأخرى يقبلون المجازفة بحسبتهم فى هذا العلم الذى يستطيع أى واحد، مهما يبلغ من جهله فى الأمور الأخرى ، أن يصدر فيه أحكاما فاصلة ، لأنه لا يوجد بعد فى هذا الباب موازين ولا مقاييس مضمونة لتمييز المعرفة السليمة من الثثرة التافهة .

وليس أمرا خارجا عن المؤلف فى علم كان موضوع بحوث مستفيضة ،

أذ يساور الناس العجب مما بلغه من تقدم ، أن بخطر لاحدهم أن يتساعل هل هذا العلم ممكن وعلى أى وجه . ذلك بأن العقل الاتسائي يولع بالبناء الى حد أنه كثيرا ما يشيد برجاً ثم يهدمه ليفحص عن طبيعة أساسه . ان من أراد أن يسلك سبيل العقل والحكمة لا تفوته الفرصة أبداً ، ولكن التباطؤ فى السعى الى الإصلاح يجعل تحقيقه دائماً أشد عسراً . ان تساؤلنا عن امكان علم ما ينبئ على افتراض أننا نشك فى وجوده . ومثل هذا الشك اهانة لاناس ربما كانت كل بضاعتهم هذه الجوهرة المزعومة . ولذلك وجب على من يثير الشك ان يتوقع المعارضة من جميع الجهات ...

يبدو انى لا أتردد فى التنبؤ بأن قارىء هذه « التمهيدات » اذا كان قادراً على أن يفكر بنفسه تفكيراً مستقلاً ، سوف لا يقتنع بالشك فى علمه المتقدم ، بل أنه سيقنع بعد ذلك كل الاقتناع بأن علماً كهذا لا يمكن أن يوجد ما لم يستوف الشروط التى وضعتها هنا والتى يعتمد عليها مكانه ؛ وأنه لما كان هذا لم يعمل قط حتى اليوم ؛ فليس لدينا بعد ميتافيزيقا .

لكن من حيث أن الطلب على الميتافيزيقا لا ينقطع أبداً ، لأن مبعسالح العقل الانساني الشامل قد ارتبطت بها ارتباطاً وثيق العرى ، فلا بد من الاقرار بأن اصلاحاً حاسماً ، بل أن ميلاداً جديداً للميتافيزيقا ، على

نحو مبتكر لم يسبق اليه ، هو شيء لا مناص من وقوعه على الرغم من العوائق التى يمكن أن تقام فى سبيله فترة من الزمان .



منذ بحوث «لوك» و «ليبنتز» ، أو بعبارة أدق منذ نشأة الميتافيزيقا بقدر ما نعرف من أقدم حقبة من تاريخها ، لم يحدث شيء هو أبعد تأثيرا فى مصير ذلك العلم من الهجوم الذى شنّه عليه «ديفيد هيوم» لم يلق « هيوم » ضوئا على هذا الضرب من المعرفة ولكنه لا ريب قد أومض شرارة كان من الممكن أن ينبثق منها الضوء لو أنها مست مادة قابلة للاحتراق ولو أنها وجدت من يتعهد ناراها ويرعاها .

كان منطلق « هيوم » من فكرة ميتافيزيقية واحدة ولكنها مهمة ، وهي فكرة «العلة والمعلول» ، مع مشتقاتها من القوة والاثّر السّخ ... لقد تحدى العقل الذى يزعم أنه ولد هذه الفكرة من نفسه بأن يسأله أن يبين له بأى حق يظن أن شيئا ما قد أمكن أن يكون شأنه بحيث أنه متى وضع هذا الشيء لزم عنه ضرورة أن يوضع شيء آخر بكذلك : إذ أن ذلك هو معنى فكرة « العلة » وقد أثبت هيوم بدليل لا سبيل الى نقضه أن من المستحيل على العقل اطلاقا أن يتعقل « أولا نينا » وبواسطة معان ذهنية ، علاقة تنطوى على ضرورة . اتنا لا نستطيع البتة أن نرى لم يكون وجود شيء مستلزما بالضرورة وجود شيء آخر ، ولا كيف يكون تصور مثل هذه العلاقة قائما على جهة الأولانية :

واستخلص هيوم من ذلك أن العقل قد ضل في هذا المعنى ضلالا بعيدا ، اذ توهم أن هذا المعنى واحد من أبنائه جاء من صلبه ، في حين أنه في الحقيقة ابن زنا ، حملته أمه المخيلة بعد أن أخصبها التجريب، فوضعت تمثلات معينة تحت « قانون الترابط » ؛ فاشتتت على العقل تلك الصورة الذاتية المستمدة منه — وهي ضرورة العادة — بضرورة موضوعية مستمدة من المعرفة . وخلص الفيلسوف من ذلك الى أن العقل لا يملك القوة على تعقل مثل هذه العلاقات ، ولو على جهة العموم ، لأن معانيه لن تكون حينئذ الا خيالات محضة : ولأن جميع معارفة « الاولانية » المزعومة لن تكون الا تجارب شائعة قد وسمت بميسم مزيف . ومعنى هذا أنه لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد البتة شيء من قبيل الميتافيزيقا (١) .

مهما يكن يبدو في النتائج التي انتهى اليها «هيوم» من تعجل وشطط ، فانها كانت مع ذلك قائمة على بحث وتمحيص . وقد كان هذا البحث خليقا أن يظفر بواقر العناية من جانب أصحاب الازهان اللامحة

(١) لكن هيوم قد اطلق اسم « الميتافيزيقا » على تلك الفلسفة الهدامة نفسها ، وجعل لها قيمة كبيرة . وقد قال : « ان الميتافيزيقا والاخلاق هما اهم فروع ذلك العلم ، اما الرياضة وعلم الطبيعة فلا تكادان تبلغان هذه الاهمية » . لكن هذا الرجل الثاقب الذهن لم ينظر الا في المنفعة السلبية الناتجة من الحد من غلواء العقل النظري وتسوية المنازعات الكثيرة وانهاء المجادلات الطويلة التي اضلت الجنس البشرى . لكنه أغفل الضرر الايجابي الناتج من حرمان العقل من اهم نظراته التي تستطيع وحدها ان ترسم للارادة المقصد الاسمى الذي ينبغي ان تتوخاه جهودها جميعا .

من معاصريه ، لتوجيه جهودهم بقدر الامكان نحو حل للمشكلة أكثر توفيقا
وغى الاتجاه الذى رسمه : وهذا كله ربما كان يفتح اصلاحا للعلم شاملا .



لم تكن المسألة أن نعرف فكرة « العلة » فكرة صحيحة : وعملية
في الحقيقة لم يكن له معنى محسوس لم يكن له معنى : يستلزم وجوده كذا ،
بل المسألة أن نعرف أهى فكرة يتصورها العقل تصورا « أولائيا » ؟ .
وهل لها بهذا الاعتبار حقيقة باطنية مستقلة عن كل تجربة ، ومتضمنة
استعمالا أوسع من استعمالها فى موضوعات التجربة فقط : هذا ما كان « هيوم »

(١) يعنى كانط انهم سلموا بأن تصور العلية من تصورات الذهن « الاولانية » : وهذا ما تشكك فيه هيوم .

(٢) يعنى كانط انهم اثبتوا أن تصور العلية تصور صحيح ونافع ولاغنى عنه : وهذا ما لم يشك فيه هيوم قط .

ينتظر عنه جوابا . وبالإجمال انما كانت المسألة هي معرفة « أصل » هذه الفكرة ، لا عدم الاستغناء عنها في الاستعمال . ولو تحدد هذا الأصل لتحددت لنا شروط استعمالها ومجالات تطبيقها من تلقاء نفسها .

ان خصوم هذا الرجل العظيم كان يجب عليهم ، معالجة المشكلة علاجاً شافياً ، ان يوقلوا في بحث طبيعة العقل من حيث اشتغاله بالفكر الخالص ؛ لكن هذا أمر لم يكن يلائم هواهم ، فوجدوا وسيلة أيسر للمعاداة دون أى تبصر ، وهي الرجوع « الى الحس المشترك » (او الذوق العام) (١) . أجل ان من اكبر نعم الله على المرء أن يرزقه فهماً مستقيماً ، أو ذوقاً عاماً سليماً كما قد سمى أخيراً . ولكن هذا الفهم الصحيح يجب أن يتجلى في الأعمال بما يبدية المرء من فكر رشيد أو قول سديد ، لا أن يقتدى به كوحى منزل ، كلما أعوزه الدليل المعقول على مايقول . ان الالتجاء الى الذوق العام حين يقصر التبصر والعلم لا قبل ذلك : تلك إحدى البدع التي ابتدعها أهل الفطانة في العصور الجديدة ؛ وبها يستطيع أتفه الثرثارين أن يرفع رأسه بكل اطعنتان لمكابرة أمتن الأذهان . ولكن ما دامت هنالك بقية من بصيرة فتصون صاحبها من أن يعمد الى مثل هذه الأساليب . فما الالتجاء الى الذوق العام ، اذا تدبرناه في وضوح ؛الارجوع الى رأى الجماهير . ولعمري ان تصفيق الجماهير لأمر يخجل منه الفيلسوف لكن المهرج الشعبي يزهو به

ويتكبر . ويلوح لى أنه كان من حق « هيوم » أن يدعى لنفسه نصيباً من الفهم السليم يعدل نصيب « بيتى » وأن يدعى شيئاً آخر لم يرزقه هذا قطعاً ، الا وهو العقل الناقد الذى يفرض القيود على الذوق العمام حتى لا يضل فى متاهات النظر العقلى وحتى لا يبت فى شيء — اذا كان المجال مجال العقل وحده — مادام لا يستطيع أن يبرر مبادئه . وبهذا الشرط وحده يبقى الفهم صحيحاً سليماً . ان الازميل والمطرقه ربما يكفيان فى صناعة قطعة من الخشب ، ولكن الحفر على النحاس يحتاج الى المحفر : وكذلك الفهم السليم (١) والفهم النظرى (١) كلاهما نافع ، ولكن كل فى مجاله ، فأحدهما نافع فى الاحكام التى تستعمل مباشرة فى التجربة ، والثانى فى الاحكام الشاملة المستمدة من التصورات الخالصة ، كما فى الميتافيزيقا ، وفى هذا المجال لا يحق للذوق السليم أن يطلق أحكاماً ، وأن يكن قد تسمى بهذا الاسم الذى لا ينطبق عليه فى حقيقة الامر .



انى اعترف فى صراحة بأن تشبيهه « ديفيد هيوم » هو أول شيء أيقظنى من سباتى القطعى منذ سنوات عديدة ، وهو الذى وجه بحوثى فى الفلسفة النظرية وجهة جديدة كل الجدة . شتان ما كان بينى وبين التسليم بالنتائج التى انتهى اليها والتى انما نشأت من أنه لم يكن يتمثل المشكلة فى جملتها وانما تناولها جانب واحد ، وهو جانب لا يستطيع وحده دون نظر فى المجموع أن يفسر لنا شيئاً . اننا اذ انطلقنا من فكر محقق ولكن غير مبسوط قد

تركه لنا آخر ، صبح لنا نأمل بمداومة التفكير أن نذهب الى أبعد مما ذهب
الرجل الالمى الذى أمدنا بالشرارة الاولى لهذا الضوء .

لهذا حاولت أولا أن أرى اذا كان من الممكن أن نتمش اعتراض « هيوم »
فى صورة عامة . وسرعان ما رايت أن فكرة (العلاقة بين العلة والمعلول
ليست هى الفكرة الوحيدة التى بفضلها يتصور الفهم « أولانيا » علاقات بين
الاشياء ، وتبينت فضلا عن ذلك أن الميتافيزيقا مؤلفة لكلها من مثل تلك
العلاقات ، فأردت أن استوثق من عددها ، ورغبت فى ردها الى مبدأ واحد ،
فنجحت فى ذلك ثم انتقلت الى استنباط هذه التصورات من ذلك المبدأ ، بعد أن
استيقنت أنها لم تستمد من التجربة وهو ما كان يخشاه هيوم ، وإنما مصدرها
الفهم الخالص . وهذا الاستنباط الذى كان يبدو أمرا مستحيلا فى نظر
سلفى الأريب ، والذى لم يخطر على بال أحد قبله ، وإن يكن كل واحد يستعمل
هذه التصورات بكل اطمئنان دون فحص عن الأساس الذى تقوم عليه
قيمتها الموضوعية — أقول قد كان هذا الاستنباط أصعب ما يشرع فيه
التأمر الذى يبتغى مصلحة الميتافيزيقا . والأدهى من هذا أن الميتافيزيقا على
نحو ما كانت ، لم تستطع ها هنا أن تمدنى بأى مساعدة ، لأن هذا
الاستنباط وحده إنما يجعل الميتافيزيقا ممكنة . أما وقد نجحت فى حل
مشكلة « هيوم » ، لا بالنسبة الى حالة معينة فحسب بل بالنسبة
الى ملكة العقل الخالص بأسرها ، فقد تيسر لى أن اتقدم فى اطمئنان ،
وإن يكن تقدمى دائما بطيئا ، نحو الغاية التى رسمتها وهى أن أحدد كل

مجال العقل الخالص حدوده ومحتوياته ، وذلك على جهة الاستعسَاب وطبقا لمبادئ عامة : وهذا ما تحتاج الميتافيزيقا اليه تشيد بناءها وفقا لمنهج يمكن الاطمئنان اليه .



ولكنى أخشى أن يحصل لكتاىى « نقد العقل الخالص » ، الذى يعالج حل المشكلة الهمومية مبسطة فى أوسع نطاق ممكن ، ما حصل للمشكلة نفسها حينما اثرت أول مرة ؛ وأكبر الظن أن هذا الحل لن يحكم عليه حكما صحيحا ، لأنه لن يفهم فهمها صحيحا ، ولن يفهم فهمها صحيحا ، لأن القراء قد يؤثرون أن يتصفحوا الكتاب تصفحا عابرا دون أن يمعنوا النظر فيه من أوله الى آخره ؛ وهم لن يكلفوا أنفسهم هذا العناء ، لأن الكتاب وعبر المسلك وفيه غموض ومخالفة لكل الآراء المألوفة ، فضلا عن أنه مطول ممل . ولكنى أعترف مع ذلك بأننى لم أكن أتوقع أن أسمع الفلاسفة يجأرون بالشكوى من قلة أقبال الجمهور على قراعتهم والافتقار الى السهولة والتسويق ، ونحن أمام خطر يهدد وجود معرفة ملأت أسماع الدنيا وليس للانسانية عنها غناء ، معرفة لا يستطيع تدعيم بنائها الا وفقا لأدق قواعد المنهج العلمى المضبوط . أجل ان التبسيط ممكن فى المستقبل ولكنه فى البداية غير مقبول . أما الشكوى من أن هناك

شيئا من الغموض نشأ بعضه من أن المشروع ضاف ، بحيث يجعل من الميسور أن يغفل القارئ عن النقط الرئيسية في البحث ، فهي شكوى لها وجاقتها ، وبودي أن أداركها في هذه « التمهيدات » .

سيبقى كتاب « نقد العقل الخالص » الذي يعرض ملكة العقل الخالصة في كل نطاقها وحدودها هو الأساس الذي تستند اليه هذه التمهيدات من حيث هي تمرينات تحضيرية : لأن نقدا ينبغي أولا أن توطد أركانه ليكون علما تاما وافيا ، قبل أن نفكر في أن نترك الميثافيريقا على المسرح ، بل قبل أن يكون لدينا أمل بعيد في بلوغها .

ولقد جرت العادة ، منذ زمان طويل ، على أن نرى المعرفة القديمة البالية وقد برزت للناس على أنها جديدة ، فخلع عليها ثوب مذهبي قشيب فصل على طراز عجيب وتحت أسماء جديدة . وأغلب القراء قد لا يتوقعون من « النقد » شيئا غير هذا . لكن هذه « التمهيدات » ستبين لهم أن ها هنا علما جديدا كل الجدة ، ربما لم يخطر على بال أحد من قبل ، بل أن نفس فكرته كانت مجهولة ، وليس شيء مما تم حتى اليوم يمكن أن يكون ذا نفع له ، اللهم الا ما يستفاد من شكوك « هيوم » ؛ على أن « هيوم » نفسه لم ينتبه الى إمكان هذا العلم الصوري ، وإنما أراد أن يقود سفينته الى مرفأ الأمان ، فرسا على شاطئ التشكك ، وتركها هنالك للركود والعطب . أما أنا فمقصدي أن أقدم لها ربانا يستطيع بمراعاة الأصول الصحيحة لفن الملاحة ، وهي الأصول المستمدة من علم الكرة

الأرضية ، ويستطيع بعد التزود ببوصلة وخريطة بحرية وافية ، ان يقود السفينة في امان واطمئنان الى حيث يشاء ...

ان اكثر الكتاب لم يرزقوا من نفاذ الأسلوب وأخذة في الوقت نفسه بمجامع القلوب مثل حظ « هيوم » ، ولا من رصانته ورشاقته مش حظ « موسى مندلسون » . بيد أنه كان في مقدورى أنا أيضا ان أجعل كلامى في متناول الجمهور .. لو كان غرضى مقصورا على ان أرسم مشروعا وأن أترك لغيرى انجازه ، ولو لم يكن همى خدمة العلم الذى وقفت جهودى عليه زمنا طويلا . والواقع أن المرء يحتاج الى قدر كبير من الصبر والثبات والى غير قليل من انكار الذات أيضا ، لكن يؤثر على الظفر بنجاح مباشر عاجل الأمل فى استحسان مؤجل ولكنه ادوم وأبقى ...

والآن وقد اتممت العمل اقدم هنا تخطيطا استطعت ان ارسمه وفقا للمنهج التحليلى ، فى حين ان العمل نفسه كان لا بد من تحريره وفقا للمنهج التليفى ، وذلك لكى يتيسر للعلم ان يعرض كل معاقده ومفاصله باعتباره الهيكل للمكة خاصة من ملكات المعرفة فى ارتباطها الطبيعى .

واذا كان من القراء من لا يزال يجد غموضا فى هذا التخطيط الذى انشره عن أنه تمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلية ، فليذكر ان كل واحد ليس ملزم بأن يشتغل بالميتافيزيقا ، وان كثيرين من اصحاب المواهب يتعين عليهم ان يستعملوها فى أمور غير البحوث العقلية البحتة ؛ ولكن من يشرع

فى الحكم على الميتافيزيقا لا بد أن تتوافر فيه الشروط التى وضعت هنا ويجب عليه أما أن يسلم بالحصل الذى أدليت به أو أن ينقضه نقضا وافيا وأن يستبدل به غيره . . .

وأود أن أتبه أخيرا الى أن هذا الغموض الذى كثر التشديد به — وقد ألف الناس أن يتخذوه عذرا لكسلهم أو عجزهم — له أيضا فوائده : لأن كل من يلتزمون الصمت الرشيد فى كثير من العلوم يتكلمون فى الميتافيزيقا كلام العلماء الثقاة ، ويطلقون فيها أحكام جريئة معتمدين على أن جهلهم فيها لا يظهر التباين بينه وبين علم الآخرين ظهورا جليا ، وإن كان يخالف المبادئ النقدية السليمة التى يحلو لنا أن نشيد بها فى كلمات « فرجيل » : « تنود أفراد النحل عن خلاياها ذكورها ، تلك الأسراب الخاملة » .

(ب) فى منابع الميتافيزيقا :

لو أردنا أن نتناول معرفة على اعتبار أنها « علم » وجب أولا أن نتمكن من تحديد الخصائص التى تميزها على وجه الدقة ، تلك الخصائص التى لا تشترك فيها مع غيرها ، أو بالاجمال تلك التى تكون « خاصة » بها ، والا اختلطت حدود العلوم كلها ، ولم يكن فى مقدور أحد أن يعالج أيا منها بما يلائم طبيعته معالجة تعمق واستيعاب .

وخصائص العلم قد ترجع الى اختلاف فى « الموضوع » أو فى منابع المعرفة أو فى نوع المعرفة وقد ترجع الى هذه الأشياء كلها .
وإن فعلى هذا الأمر تتوقف فكرة إمكان العلم وحدوده .

ونقول أولا ان منابع المعرفة الميتافيزيقية ، بسبب مفهومها نفسه ، لا يمكن أن تكون تجريبية ، لأن مبادئها — ولا أعنى أحكامها (١) — فحسب ، بل تصوراتها الأساسية (٢) كذلك — ينبغى أن لا تستمد من التجربة اطلاقا ، اذ ينبغى أن لا تكون معرفة طبيعية بل معرفة ميتافيزيقية ، أى معرفة تقع وراء التجربة . وبذلك لن يكون أساسها التجربة الخارجية ، التى هى مصدر علم الطبيعة بمعناه الحقيقي ، ولا التجربة الداخلية التى هى قوائم علم النفس التجريبى . فهى إذن معرفة « أولانية » (٣) ، أى صادرة عن الفهم الخالص والعقل الخالص .

ولكنها من هذه الجهة لا تتميز عن الرياضة الخالصة ، ومن ثم يجب أن يطلق عليها اسم « المعرفة الفلسفية الخالصة » . ولكى يفهم هـ ذا التعبير أشير الى كتاب « نقد العقل الخالص » (٤) ، اذ اوضحت بما فيه الكفاية ، الفرق بين هذين الضربين من استعمال العقل . وبذلك أكون قد فرغت مما يتعلق بـ منابع المعرفة الميتافيزيقية .

(ج) الفرق بين الأحكام «التأليفية» والأحكام «التحليلية» بوجه عام :

لا ينبغى أن تنطوى المعرفة الميتافيزيقية الا على أحكام « أولانية »

(١) Grundsätze

(٢) Grundbegriffe

(٣) a priori

(٤) « المنهجية الترسندتالية » ، الفصل الأول ، القسم الأول .

وذلك مانقتضيه الميزة الخاصة لنابعها . ولكن مهما يكن أصل الاحكام أو حال صورتها المنطقية ، فان بينها اختلافا من حيث قحواها — يجعلها أما أن تكون « توضيحية » ، لا تضيف شيئا الى مضمون المعرفة ، أو « موسعة » ، ولا تزيد المعرفة المعطاة . ويمكن أن تسمى الاولى احكاما « تحليلية » ، والثانية احكاما « تأليفية » .

والاحكام التحليلية لا تعبر عن شيء في المحمول الا وقد وقع في الفكر من قبل عند تصور الموضوع ، وان يكن ذلك على نحو اقل وضوحا ووعيا .
فاذا قلت : « جميع الأجسام ممتدة » ، فاني لم أوسع البتة تصوري للأجسام ولكني حللته فحسب ، لأن الامتداد قد وقع في الفكر حقا حين تصور الموضوع قبل صياغة الحكم ، وان لم يصرح به ومن ثم فهو حكم « تحليلي » . وبخلاف ذلك حكمنا بأن « جميع الأجسام ثقيلة » يتضمن في المحمول شيئا لم نفكر فيه فعلا عند تصورنا العام للأجسام ؛ واذن فهو — يزيد معرفتي بما يضيفه الى تصوري ، ويجب تبعا لذلك أن يسمى حكما « تأليفيا » .

(د) المبدأ المشترك لجميع الأحكام التحليلية هو مبدأ عدم التناقض :

جميع الاحكام التحليلية تعتمد اعتمادا كليا على مبدأ عدم التناقض وهي بطبيعتها معارف « أولانية » سواء اكانت التصورات التي تزودها بالمادة تجريبية أم غير تجريبية .

ذلك أنه لما كان المحمول في حكم تحليلي ايجابى متضمنا من قبل

فى تتصور الموضوع ، فانه لا يمكن أن ينفى عنه دون أن تقع فى التناقض
والحال فى عكسه كذلك فهو منفى بالضرورة عن الموضوع فى حكم تحليلي
ولكن سلبى ؛ وذلك تبعا لبدا التناقض نفسه . وذلك شأن القضيتين : « كل
جسم ممتد » و « لا جسم غير ممتد (أى بسيط) » .

(هـ) الأحكام التأليفية تقتضى مبدا آخر غير مبدا عدم التناقض :

ولهذا السبب عينة كانت جميع القضايا التحليلية قضايا « أولائية » ،
ولو كانت التصورات فيها تجريبية . فمثلا : « الذهب معدن أصفر » ، لكنى
أعرف هذا لأحتاج الى تجربة جديدة خارج تصورى للذهب ، وتصورى هذال
مشمتمل على أن هذا الجسم أصفر وعلى أنه معدن . والواقع أن تصورى قد
انحصر فى هذا الأمر ، فلم يكن على الا أن أحله « دون أن أبحث عن شيء
سواه خارج عنه .

الأحكام التأليفية منها « آخرانية » (a posteriori) أصلها تجريبى
ومنها يقينية « أولائية » (a priori) مصدرها الفهم والعقل الخالص . ولكن
هذين النوعين يتفقان فى أنهما لا يمكن بحال أن يوجد من المبدأ الاساسى
للتحليل، أعتى من مبدأ عدم التناقض وحده ، انهما يتطلبان مبدأ آخر يغيره
كل المغايرة ، ولو أنه من السلازم دائما ، مهما يكن مصدر اشتقاقهما ،
أن يخضعا لمبدأ التناقض . والواقع أنه لا شيء ينبغى أن يخرج عن هذا المبدأ
ولو أنه ليس فى الامكان أن يشتق منه كل شيء . وسأشرع أولا فى تصنيف
الأحكام التأليفية .

١ — الأحكام « التجريبية » أحكام تأليفية دائمة . فمن غير المعقول

أن نقيم حكما تحليليا على التجربة ، اذ أن تصورى كاف لصياغة هذا الحكم ، دون حاجة الى شهادة من التجربة . فقولنا : « الجسم ممتد » قضية ثابتة ثبوتا « أرلانيا » وليست حكما تجريبيا ، اذ أننا قبل أن نتجه الى التجربة كان لدينا فى التصور جميع شروط الحكم ، ولم يكن علينا الا أن نستخرج منه المحمول وفقا لمبدأ التناقض . وبهذا يكون لدينا فى الوقت نفسه شعور بضرورة الحكم ، تلك الضرورة التى لم يكن فى وسع التجربة أن توصلنا اليها .

٢ — « الاحكام الرياضية كلها تأليفية » : هذه قضية يبدو — حتى هذه الساعة — ان الذين حللوا العقل الانسانى قد غفلوا عنها تماما . بل يبدو انها تعارض جميع افتراضاتهم معارضة صريحة ، وأن تكن القضية يقينية بلا ريب ، وعلى جانب كبير من الاهمية فى نتائجها : فان الناس لما وجدوا أن استنتاجات الرياضيين تجرى كلها وفقا لمبدأ التناقض (وهو ما تتطلبه طبيعة كل يقين « ضرورى ») (١) توهموا أن البديهيات قد عرفت بمقتضى مبدأ التناقض نفسه . وقد كان ذلك خطأ كبيرا ، لأن القضية التأليفية يمكن يقينا ان تدرك تبعا لمبدأ التناقض ولكن من جهة واحدة فقط ، من جهة أن فى الامكان أن تقترض قضية أخرى تأليفية تستخلص منها ، لا من حيث هى فى ذاتها اطلاقا .

(١) ضرورى = apdikatisch لفظ استعارة كانط من أرسطو الذى كان يستعمله بمعنى « ما هو يقينى لا نزاع فيه » . وهو مقابل القضايا الجدلية ، أى الاقوال التى تحتل المجادلة فيها .

وأول ما يجب أن نلاحظه أن القضايا الرياضية بمعناها الدقيق هي دائما أحكام « أولائية » لا تجريبية ، لأنها تحمل معها ضرورة لا يمكن الحصول عليها من التجربة . ولكن إذا لم يسلم لى بهذا الأمر ، فأنى أقصر قولى على الرياضيات الخالصة ، التى يقضى نفس مفهومها بأن تكون منطقية على معرفة خلصة « أولائية » لا معرفة تجريبية .

قد يظن أول الأمر أن القضية $٧ + ٥ = ١٢$ إنما هي قضية تحليلية ناتجة من تصور حاصل جمع سبعة وخمسة وفقا لمبدأ التناقض . ولكننا إذا أتمعنا النظر فيها تبيننا أن تصور حاصل جمع ٧ و ٥ لا يحتوى على شئ سوى الجمع بين العددين فى عدد واحد ، دون أن يخطر فى ذهن اطلاقا ما هو هذا العدد المعين الذى يجمع بينهما . وتصور ١٢ لا يقع فى الفكر بتاتا لمجرد التفكير فى الجمع بين ٧ و ٥ . ومهما أرفقا أن نحلل حاصل الجمع فلن نجد العدد ١٢ فى التصور ؛ فوجب أن نجاوز هذه التصورات مستعيتين بالحدس (١) الذى يطابق أحد هذين العددين ، كأن يكون خمس أصابع اليد ، أو خمس نقاط ، كما صنع « سبجيز » فى كتابه الحساب) . ويجب أن نضيف على التعاقب وحدات الخمسة المعطيات فى الحدس الى تصور سبعة . واذن فتصورنا قد اتسع حقا بقضية $٧ + ٥ = ١٢$ ، وقد أضفنا الى التصور الأول تصورا جديدا لم يقع فى فكرنا من قبل . ومعنى هذا أن القضايا الحسابية هي دائما تليفية ؛ وهذا ما نتيبنه بصورة أوضح اذا تناولنا

(١) يقصد كاتط باحدس (Anschauung) صورة عيانية مشخصة .

أعدادا أكبر : ففي مثل هذه الاحوال يتضح لنا أننا مهما
ندبرنا وصدقنا في تحليل تصوراتنا ، دون أن نستعين بالحدس ، فلن نجد
حاصل الجمع .

وكل بديهيات الهندسة الخالصة غير تحليلية كذلك . فمثلا : « الخط
المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين ؛ هذه قضية تأليفية : لأن تصوّر
«المستقيم» لا يتضمن فكرة عن « الكم » بل ينطوي على «كيف» فحسب .
وإن فصفة « القصر » قد أضيفت بتمامها ، ولا يمكن الحصول عليها
بأي تحليل لتصور الخط المستقيم . ومن ثم كان لا بد هنا من الاستعانة
بالحدس ، فهو وحده يجعل التاليف ممكنا .

صحيح أن بعض البديهيات الأخرى التي يسلم بها علماء الهندسة
هي على التحقيق بديهيات تحليلية ، وتعتمد على مبدأ التناقض .
ولكنها باعتبارها قضايا هوية ، إنما يكون استعمالها في ربط المنهج ،
لا باعتبارها هي نفسها مبادئ ؛ مثال ذلك : $a = a$ والكل مساو لنفسه
أو $(a + b) < a$ أو الكل أعظم من الجزء . لكن هذه البديهيات
نفسها ، وإن تكن صحيحة من حيث التصورات الخالصة ، لا يسلم بها
في الرياضيات ، إلا أنها يمكن أن تتمثل في حدس .

والسبب في شيوع اعتقادنا بأن محمول هذه القضايا « الضرورية »
موجود من قبل في تصورنا ، وإن الحكم تحليلي تبعاً لذلك ، إنما هو
التباس في التعبير يجعلنا نظن أن محمولا معينا هو بالضرورة متضمن
في فكرتنا عن تصور معطى ، وإن هذه الضرورة متعلقة بالتصور . ولكن

ليست المسألة « ماذا يجب أن نضيف » بالفكر الى التصور المعطى ، بل المسألة هي « ما الذى نفكر فيه فعلا » ولو بصفة غامضة ، فى التصور. ويبدو حينئذ أن المحمول ملازم بالضرورة لهذه التصورات ولكن لا بصفة مباشرة ، بل عن طريق حدس يضاف اليها .

والمعرفة الرياضية الخالصة خاصة تميزها من جميع المعارف « الاولانية » الاخرى ، وهى أن سيرها لا يكون من « التصورات » اطلاقا بل عن طريق «بناء» التصورات (انظر : « نقد العقل الخالص » الباب الثانى ، المنهجية الترنسندنتالية ، الفصل الاول ، القسم الاول (١) . واذا فمن حيث أنه يتحتم عليها فى قضاياها أن تجاور التصور ؛ لتصل الى ما يشتمل عليه الحس الذى يطابقة ؛ فان هذه القضايا لا يمكن ولا ينبغى الحصول عليها عن طريق تشريح التصورات أى بطريقة تحليلية ، واذا فمنهى كلها تأليفية .

لا يسعنى الا ان انبه الى الضرر الذى لحق الفلسفة من جراء اهمال هذه الملاحظة البسيطة الهيثة فى ظاهر الامر (٢) ، حينما استجاب هيوم لهاتف فى نفسه ، جدير بفيلسوف ، فاندفع يلفى نظرة شاملة على كل ميدان المعرفة الخالصة « الاولانية » ، ذلك الميدان الذى يدعى

(١) انظر ترجمة نورمان كمب سميث (بالانجليزية) ، ص ٥٧٦ بع وترجمة بارنى (بالفرنسية) ص ١٩٤ بع .

(٢) يعنى كانت هنا التفرقة بين العلوم القائمة على التصورات ، والعلوم القائمة على بناء التصورات .

الفهم الانساني أن له فيه حيازات واسعة ، تعجل ففصل عنه قطاعا بأسره هو في الحقيقة أهمها وأعظمها قيمة ، وهو قطاع الرياضيات الخالصة ؛ فقد ظن أن طبيعة الرياضيات ، وإن شئت فقل دستورها ، قائم على مبادئ مختلفة تهام الاختلاف ، أي على قانون التناقض وحده . ومع أنه لم يستعمل المصطلحات التي استعملها ولم يقسم القضايا تقسيما شكليا وكليا على نحو ما صنعت هنا ، إلا أن كلامه شبيه بهذا القول : ان الرياضيات الخالصة لا تشتمل الا على قضايا « تحليلية » في حين ان الميتافيزيقا تشتمل على قضايا تأليفية « أولائية » . وقد كان في هذا مخطئا خطأ كبيرا ، وكان لهذا الخطأ اثر حاسم وخيم على نظريته في جملتها ؛ فإنه لو لم يقع فيه لاستطاع أن يوسع مشكلته من أصل أحكامنا التأليفية ، مجاوزا بها تصوره الميتافيزيقي للعلية ولاستطاع أن يدخل فيها إمكان الرياضيات الخالصة « الأولائية » لأنه كان يستطيع أن ينظر الى الرياضيات على أنها تأليفية كذلك . ولكنه حينئذ ما كان يستطيع اطلاقا أن يقيم قضايا الميتافيزيقية على التجربة وحدها دون أن يخضع بديهيات الرياضة الخالصة للتجربة كذلك ، وهو أمر قد كان لهيوم من نفاذ الذهن ما يمنعه من أن يصنعه . ولما سارت الميتافيزيقا في رفقة الرياضة لوجدت في هذه الصعبة الطيبة ما يجنبها أن تعامل معاملة سيئة ؛ لأن الضربات التي وجهت الى الميتافيزيقا كانت تصيب الرياضة أيضا ، وما كان هذا قصد هيوم ، وما كان يمكن أن يخطر

بياله . لو كان الأمر كذلك لبكتنا وجدنا هذا الرجل الالهي يتأدى الى اعتبارات لا بد أن تكون مشابهة للاعتبارات التي تشغل بالنسبة الآن ولكنها كانت تظفر بقيمة عالية وتغال مكاتمة فائقة بفضل أسلوبيه الرائع الذي لا يبارى .

٣ - (العلم الطبيعي - الفيزيكا - يشتمل على أحكام تأليفية « أولائية » من حيث هي مبادئ . وسأقتصر على فكر عدد قليل من القضايا للتمثيل على ذلك : القضية التي تنص على أن كمية المادة في جميع التغيرات التي تحدث في العالم الجسماني تبقى بلا تغيير ، أو القضية التي تقول أنه في جميع انتقالات الحركة لا بد أن يكون الفعل ورد الفعل متساويين دائما . وواضح أن القضيتين ليستا فحسب ضروريتين و « أولائيتين » في الاصل ، بل هما ذلك تأليفتان : لأن في تصور المادة لا انعقل دواهبها بل حضورها في المكان حين تشغله . فلما في الحقيقة أجاوز تصور المادة لكي أضيف اليه « أولائيا » في الفكر شيئا لا انعقله فيها . واذن فالقضية ليست تحليلية بل تأليفية ، ولكنها متعلقة « أولائيا » . وكذلك القضايا الأخرى التابعة للجزء الخالص من العلم الطبيعي (١) .

(هـ) ملاحظة على التقييم العام للأحكام الى تحليلية وتأليفية :

هذا التقسيم لا غنى عنه لنقد الفهم الانساني ، وكذلك فهو خلاق أن يكون كلاسيكيا ، وان كنت لا أرى اذا كان له في غير هذا المجال كبير فائدة . ولكن هذا هو السبب في أن الفلاسفة « القطعيين » الذين ذارموا على البحث عن منابع الاحكام الميتافيزيقية في الميتافيزيقا

(١) هذه الفقرة سقطت من الطبعة الألمانية .

وحدها لا خارجها في قوانين العقل الخالصة ، قد أغفلوا هذا التقسيم الذي يبدو جليلا لا خفاء فيه . . . ولذلك وجدنا « فولف » الشهير و « باو مجارتن » تابعة الالمى يلتمسان البرهان على « مبدأ السبب الكافى » — وواضح انه تأليفى — فى مبدأ المتناقض . غير انى رأيت مع ذلك فى « محاولات » لوك عن الفهم الانسانى ، اشارة الى تقسيمى هذا : فقد وجدته فى الكتاب الرابع ، الفصل الثالث ، الفقرة التاسعة وما يليها ، بعد أن تحدث عن العلاقات المختلفة بين التمثلات فى الاحكام ، وعن منابعها فوضع واحدة منها فى الهوية أو التناقض (وهى الاحكام التحليلية) والاخرى فى وجود التمثلات معاقى موضوع ما (وهى الاحكام التاليفية) — وجدته يعترف فى الفقرة العاشرة بأن معرفتنا « الاولانية » لهذه العلاقة الاخيرة ضئيلة جدا لا تكاد أن تكون شيئا . ولكن فى ملاحظاته عن هذا النوع من المعرفة لا نجد الا قليلا جدا من الامور الواضحة التى تنتهى به الى قواعد ؛ فلا محل للعجب من أن أحد ، حتى ولا « هيوم » لم يهتد بها . فينصرف الى التفكير فى هذا النوع من القضايا : لأن مثل هذه المباني العامة والمحددة معا لا يتيسر تعلمها عن رجال آخرين لم تتمثلها أذهانهم الا فى غموض .

فالواجب أن يصيبها بتفكيرنا الشخصى ، وعند ذاك نجدتها فى مواضع اخر لم يكن من الميسور أن نجدتها فيها أول الامر ، لأن المؤلفين انفسهم لم يكونوا يعلمون أن هذه الفكرة نفسها قد كانت أساسا لتفكيرهم الخاص . ان الذين لم يفكروا قط تفكيرا مستقلا قد اوتوا مع ذلك من نفاذ الذهن

ما يتيح لهم أن يكشفوا كل شيء ؛ بعد أن يكون غيرهم قد نبههم اليه،
فيما قد قيل منذ زمان طويل ؛ مع أن أحد لم يستطع أن يتبينه هنالك
من قبل .

(و) هل الميتافيزيقا ممكنة اطلاقا ؟

لو صح أن هنالك ميتافيزيقا في مقدورها أن تثبت نفسها علما ؛ ولو
كان في استطاعة المرء أن يقول : ها هي ذى الميتافيزيقا ، فتعلمها تقتنع
بصدقها اقتناعا راسخا لا يتزعزع ، إذن لكان السؤال الذى وضعناه :
« هل الميتافيزيقا ممكنة » سؤالا لا لزوم له ، ولما بقى غير سؤال واحد .
هو أشبه بأن يكن امتحانا لفطنتنا من أن يكون دليلا على وجود الشيء
نفسه — هو : « كيف كانت الميتافيزيقا ممكنة ؟ وكيف تيسر للعقل أن يصل
اليها ؟ » .

ولكن العقل الانسانى لم يصادفه في أمر الميتافيزيقا مثل هذا التوفيق ،
فلا يوجد كتاب واحد تستطيع أن تشير اليه كما تشير مثلا الى كتاب « اقليدس »
ونقول : هذا ميتافيزيقا ، وانك واجد فيه أشرف أغراض هذا العلم ،
معرفة الموجود الأعلى ، ومعرفة العالم الآخر ، وقد اتيم الدليل عليها من
مبادئ العقل الخالص . صحيح أن في امكان المرء أن يدلنا على كثير من
القضايا هي يقينية ضرورية لم يناع فيها أحد قط ، ولكنها كلها قضايا
تحليلية ، وتتعلق بمواد الميتافيزيقا والادوات اللازمة لبنائها أكثر مما تتعلق
بتوسيع نطاق معرفتنا ، وهو الأمر الذى يفترض أننا تبغيه من دراسة
الميتافيزيقا . بل لو أنك تناولت قضايا تأليفية (مثل مبدأ السبب
الكافى) لم تبرهن عليها بمحض العقل وبالتالي « أولانيا » كما كان

الواجب عليك ولكن قد سظم لك بها طيب خاطر ، فانك حين تريد أن تستعملها في غرضك الرئيسى تتساق الى اقاويل غير مقبولة وبعميدة عن اليقين بعدا كان من آثاره في كل زمان أن احدى الميتافيزيقات تجيء مناقضة للأخرى اما من حيث الاقاويل ذاتها او من حيث الأدلة عليها وبذلك تولت بنفسها هدم ادعائها الحصول على موافقة باقية .

ان نفس المحاولات المبذولة لاقامة هذا العلم كانت السبب الاول في ظهور التشكك الذى هو منحنى من التفكير ، يسلك فيه العقل مع نفسه سبيلا من العنف لا يمكن أن يكون مصدره الا شدة يأسه من الوصول الى شفاء غليله وتحقيق أهم مقاصده .. ذلك أن الناس قبل أن يشرعوا بزمان طويل في استجواب الطبيعة على طريقة منهجية ، كانوا يعمدون الى استفتاء العقل وحده على حيالة ، بعد ان بلغ قدرا من الدربة اكتسبها من التجربة المعتادة ، فالواقع ان العقل حاضر فينا دائما ، اما قوانين الطبيعة فيتطلب اكتشافها عناء في البحث في اغلب الاحيان كذلك اُخْتُت الميتافيزيقات تطفنو على السطح كالزبد لا يكاد يتجمع حتى يذهب جفاء ويظهر على السطح زبد جديد ، فيتلقاه بعض الناس دائما في شغف ، في حين أن بعضهم يعدلون عن البحث عن علة الظاهرة في الاعماق ، ويظنون أنهم قد اظهروا ما لديهم من حكمة حين سخروا مما يخل الاولون من جهد لا غناء عنه .

وأن فمن حيث اتفاق سئمتنا من القطعية التي لا تعلمنا شيئا ، ومن الارتبائية التي لا تبشرنا بشيء على الإطلاق ، حتى ولا براحة البال التي ينعم بها الجهل المطمئن ، ولما كنا قد بينا أهمية المعرفة التي تحتاج اليها ؛ وكنا قد أصبحنا بالتجربة الطويلة ترتاب في جميع المعارف التي نحسب أننا ملمون بها والتي تظهر لنا تحت عنوان العقل الخالص ، فلم يعد باقيا لدينا الا سؤال نقدي ، اذا أجبت عليه استطعنا أن ندبر مسلكنا في المستقبل وهذا السؤال هو : « هل الميتافيزيقا ممكنة على الإطلاق ؟ » ؛ ولكن هذا السؤال لا يجاب عليه من طريق الارتبائية المؤدية الى اثاره اعتراضات على أقوال معينة وردت في ميتافيزيقا بعينها (لانتفا في الوقت الحاضر لا نسلم بعد بصحة أي ميتافيزيقا) ، ولكن الإجابة يجب أن نستخلصها من الصورة التي لدينا عن مثل هذا العلم الذي لا يزال حتى الآن « اشكاليا » (١) .

عالجت هذه المسألة ، في « نقد العقل الخالص » ، على نحو تألفي ، أي عن طريق التحري في داخل العقل الخالص ذاته ، بإذلا الجهد لكي أحدد ، في ذلك المصدر نفسه ، عناصر وقوانين استعماله الخالص . وهذه المهمة عسيرة وتتطلب قارنا عقدا العزم على أن ينفذ بالفكر شيئا فشيئا. الى نسق لا يجعل أيا من المعطيات فون العقل أساسا ومن ثم يحاول أن ينمي المعرفة كلها من بذورها الأصلية ، دون الاستناد الى واقعة من الوقائع . أما « التمهيدات » فما ينبغي لها أن تكون تمارين إعدادية ، والخلق بها أن تبين ما يجب أن يعمل لوضع علم

(١) « الاشكالي » هو ما كان محل أخذ ورد ولم يستقر بعد .

موضع التحقيق بقدر الامكان ، لا أن تعرض العلم ذاته . فلا بد لها اذن من الاستناد الى شيء قد ظهر بثقتنا ، ومنه نستطيع أن نمضى مطمئنين ، وأن نصعد حتى نبلغ المنابع التى لا نعرفها بعد ، تلك المنابع التى سيؤدى اكتشافها ليس فقط الى تفسير ما كنا نعلمه من قبل ، بل وإلى إيقافنا فى الوقت نفسه على جملة من المعارف العديدة قد اثبتت كلها من تلك المنابع عينها . فمتهج التمهيدات ، ولا سيما تلك التى تتوخى اعداد الازهان الميتافيزيقا مستقبلة ، سيكون اذن منهاجا تحليليا .

ولكن مما يسعد الحال أننا وان لم نسلم بأن الميتافيزيقا من حيث هى علم واقعية ، إلا أننا لا نستطيع أن نقول مطمئنين بأن بعض المعرفة التأليفية الخالصة الاولانية واقعية ومعطاة ، أعنى الرياضة الخالصة والعلم الطبيعى الخالص ، لأن كلا من هذين العلمين يحوى قضايا قد سلم بيقينها تسليما ضروريا ، أما عن طريق العقل وحده ، وأما عن طريق الاجماع الناشئ عن التجربة ، وهذا مع أنها مستقلة عن التجربة . وأنن فلدينا على الاقل معرفة تأليفية اولانية لا نزاع فيها ، وليس علينا أن نتساءل هل مثل هذه المعرفة ممكنة (لأنها واقعية) ، بل كيف تكون ممكنة ، لكى يتيسر لنا أن نستخلص من مبدأ الامكان بالنسبة للمعرفة المعطاة ، امكان جميع المعارف الاخرى التأليفية الاولانية .

١١ - بيان جديد عن المثالية « الترنسنتنتالية » (١٧٨٣) :

« مثل لحكم عن «النقد» سابق على كل فحص » (١) .

هذا الحكم نجده في مجلة « جوتنجن للبيانات العلمية » في المقالة الثالثة من المالحق بتاريخ ١٩ من يناير ١٧٨٢ صفحة ٤٠ وما بعدها .

اذا اتفق لؤاف عرف موضوع كتابه حق المعرفة ، وبذل غاية جهده لعرض ما انتهى اليه بحثه بعد ان نضج في ذهنه ، ان يقع بين يدي ناقد كان من حصانة العقل بحيث يتبين الموضع التي تعتمد عليها قيمة الكتاب أو ضعفه ، ويذهب الى لب الموضوع دون وقوف عند الالفاظ ، غير قانع باختيار المبادئ التي اتخذ المؤلف منها نقطة انطلاق له ، فربما كان في صرامة الحكم ما يسبب استياء المؤلف ، ولكن الجمهور لا يبالي لان في ذلك ربحا له . وقد يستشعر المؤلف أيضا شيئا من الرضى ، اذ يتيح له في وقت مبكر فرصة لتصحيح بحوثه أو شرحها بعد فحصها على يدي رجل من العارفين . فاذا كان يعتقد انه على حق في جوهر الامر فبمقدوره ان يزيل في الوقت الملائم الشوائب التي ربما اضررت بكتبه .

وانى واجد نفسى مع ناقد كتابى في موقف مختلف جدا . يبدو لى انه لا يرى اطلاقا المسألة التي هي موضع النظر في البحث الذي عكفت

(١) كانت : « التمهيدات » الترجمة الفرنسية (جبلان) ص ١٦٨ بع

عليه (ووفقت فيه أو لم أوفق) . ومرجع ذلك اما الى قلته صبره على محاولة تفهم كتاب بهذا التوسع ، أو الى ضيق صدره بسبب الاصلاح المرتقب لعلم كان يعتقد انه نال فيه كل صعب منذ امد بعيد ، واما الى شيء آخر افتراضه آسفا ، وهو ضيق عقل فيه يحول بينه وبين أن يجاوز بالفكر أبدا حدود الميتافيزيقا التي تتعلم في المدارس . وبالأجمال اراه بندفع مستعرضا سلسلة طويلة من القضايا يستعصى فهمها على من لم يقف على مقدمتها ، ثم يلقي من حين الى حين لوما لا يتبين القارئ له سببها ، كما لا يفهم القضايا التي يبدو انه موجه اليها . ولذلك فكلامه لا يمكن أن ينفع الجمهور ولا أن يتنازل متى في نظر العارفين . وقد كان بمقدوري أن أغفل هذا الحكم لولا أنه يتيح لي فرصة أقدم فيها لقراء « التمهيدات » بعض شروح لعلها تيسر لهم في بعض الاحوال أن يكون في امان من التأويل الفاسد .

لكن الناقد أراد أن يتخذ موقفا يجعل من أسهل الامور عليه ان يتناول الكتاب كله من زاوية غير ملائمة للمؤلف دون ان يجهد نفسه بأي بحث خاص ، فاذا هو يبدأ ويختتم نقده بقوله :

« هذا الكتاب نسق في المثالية المتعالية (او كما يترجمها :

العليا) (١) .

(١) « العليا ! كلا ثم كلا . ان الابراج العالية ومن يشبهونها من أصحاب الميتافيزيقا ويحيط عادة بهؤلاء وتلك رياح كثيرة ، لا تلائمني . انما مكاني في قاع التجربة الخصب . وكلمة « ترنسندنتالي » التي فسرتها مرات كثيرة جدا =

ولما رأيت هذا السطر من كلامه أدركت قوا أى نوع من النقد يمكن أن يتمخض عنه مقاله . ان هذا الناقد أشبه برجل لم يسمع حياته شيئاً عن الهندسة ، عثر على نسخة من كتاب اقليدس ، ولما سئل عن رايه فى ذلك الكاتب ، وكان قد لاحظ عند تصفحه اشكالا كثيرة قال : « هذا الكتاب رسالة فى الرسم يستعمل مؤلفها مصطلحات خاصة لكى يعطى قواعد غامضة غير مفهومة لا تؤدي الى شىء غير ما يستطيع كل واحد أن يفعله بلمحة عين طبيعية واثقة ... الخ » .

ولننظر الآن مع ذلك ما هى هذه المثالية التى تسرى فى ثنايا كتابى كله وان تكن لاتزال بعيدة جدا عن ان تؤلف روح المذهب .

ان دعوى جميع المثاليين الاصلاء منذ المدرسة الايلية الى الاسقف بركلى متضمنة فى هذه الصيغة : « كل معرفة مكتسبة من الحواس والتجربة ليست الا وهما . ولا توجد الحقيقة الا فى افكار الفهم والعقل الخالصين .

اما المبدأ الذى يهيمن على مثاليتى ويحددها على الدوام فهو على العكس من ذلك : « كل معرفة للاشياء مكتسبة من الفهم الخالص او العقل الخالص وحدهما ليست الا وهما ، ولا حقيقة الا فى التجربة » .

ولم يفهمها ناقدى مرة واحد — لانه لم بكل شىء الما سطحيا — ليس معناها ما يجاوز كل تجربة بل على الحقيقة ما يتقدمها اولانيا ، وما القصد منه الا جعل التجربة ممكنة فاذا كانت هذه المعانى مجاوزة للتجربة سمى استعمالها « متعاليا » وهى كلمة يلزم التفرقة بينها وبين « ترانسندنتالى » اذ هذه الكلمة الأخيرة مقصورة على الاستعمال الباطن أى على التجربة « (كانط) . =

ظاهر أن هذا مضاد للمثالية بمعناها الدقيق . فكيف تأتي لى اذن أن
استعمل هذا التعبير فى غرض مختلف كل الاختلاف ؟ وكيف اتفق للتأكد أن
يراه فى جميع أبواب الكتاب ؟ .

ان حل هذه المعضلة يعتمد على أمر كان من اليسور جدا أن يفهمه
القارئ ، لو أراد ، من الطابع العام للكتاب . المكان والزمان « وكل
مايحتويان عليه ، ليست اشياء فى ذاتها وانما يتعلقان بظاهرات الاشياء .
والى هذا الحد يتفق راى مع رأى أولئك المثاليين . ولكن هؤلاء ، ومن بينهم
« بركلى » بوجه خاص ، قد نظروا الى المكان على انه مجرد تمثل تجريبي ،
وشأنه شأن الظاهرات التى يحتوى عليها ، لايعرف لنا مع جميع تعييناته الا
بالتجربة او الادراك الحسى . اما انا فعلى العكس قد بينت أولا أن المكان —
(كالزمان الذى لم يلتفت اليه بركلى) — يمكن ان يعرف لنا أولانيا مع جميع
تعييناته ، لانه — كالزمان — فينا قبل كل ادراك حسى او كل تجربة ، من حيث
هو صورة خالصة لحساسيتنا تجعل من المكن قيام كل حس حسى وبالتالي
جميع الظاهرات . ويترتب على هذا أنه من حيث أن الحقيقة تعتمد على قوانين
كلية وضرورية هى معاييرها . فالتجربة عند بركلى لايمكن أن يكون لها معايير
للحقيقة ، لأن ظاهراتها فى نظرة ليس لها أساس أولانى ، وينتج من ذلك أن
هذه الظاهرات لاتعدو أن تكون وهما :

أما عندنا فالمكان والزمان (فى اقترانهما بتصورات الفهم الخالصة) يفرضان أولانيا على كل تجربة ممكنة قانونها الذى يزودنا فى الوقت نفسه بالمعيار اليقينى للتمييز فيها بين الحقيقة والوهم (١) .

واذن فمثاليتى المزعومة (وهى بالمعنى الدقيق مثالية « نقدية ») من نوع خاص جدا ، فانها تقلب المثالية المألوفة ، وبها لأول مرة تكسب كل معرفة أولانية ، بل معرفة الهندسة نفسها ، حقيقة موضوعية لا يمكن أن يدعيها ، بدون مثالية المكان والزمان التى أثبتتها ، أشد الناس تحمسا للواقعية . واذا كان الامر كذلك فأنى أود : دفعا لكل سوء تفاهم ، أن اسمى فكرتى باسم آخر ، غير اننى لا أرى سبيلا واضحا الى تغييرها ، فليسمح لى اذن أن اسميها فى المستقبل ، كما صنعت من قبل ، مثالية صورية أو أفضل من هذا مثالية نقدية ، تميزا لها عن المثالية القطعية عند بركلى والمثالية التشككية عند ديكارت . . . » .

(١) المثالية بمعناها الدقيق كان لها على الدوام غاية صوفية ، ولا يمكن أن يكون لها غاية أخرى . أما مثاليتى فغايتها ، التى لا غاية وراءها ، أن تنهم امكان معرفتنا الأولانية فيما يتصل بموضوعات التجربة : وهى مشكلة لم تجد لها حتى اليوم حلا ، بل لم تجد من يثيرها . وعلى هذا النحو ، يسيط كل مثالية صوفية ، لأنها جرت دائما (كما نستطيع أن نرى عند افلاطون من قبل) على أن تستخلص من معارفنا الأولانية (بل معارفنا الهندسية) حدسا آخر غير حسى (هو الحدس الذهنى) فان أحدا لم يخطر بباله اطلاقا ان الحواس أيضا لا بد أن يتوافر لها الحدس الأولانى (كأنط) .

١٢ — ما «التنوير» (١٧٨٤) (١) :

«ما التنوير ؟ هو خروج الانسان من حال القصور التي فرضها هو على نفسه . وقصور الانسان معناه عجزه عن استعمال فكرة دون توجيه من غيره . والشخص نفسه مسئول عن هذا القصور ، لان مرده ليس الى عيب في الفهم بل الى نقص في التصميم والشجاعة على استعمال الذهن دون الاعتماد على الغير ! Sapero ande : تشجع وفكر بنفسك : هذا شعار التنوير .

والخمول والجبن هما السبب في ان كثيرا من الناس ، بعد ان حررتهم الطبيعة منذ زمان طويل من سلطان الغير عليهم ، يحلو لهم مع ذلك ان يظلوا عبيدهم قسرا لم يبلغوا سن الرشد ، وفي ان صار من ايسر اليسير على غيرهم ان يتصرفوا معهم تصرف الاوصياء عليهم . ما ايسر ان يكون المرء قاصرا ! اذا كان لدى كتاب ينوب عنى في القهم ، وقسيس يقوم منى مقام الضمير ، وطبيب يدبر لى نظام الطعام . الخ ، فلست محتاجا الى ان اكلف نفسى عناء التفكير ، ما دمت قادرا على ان ادفع الثمن ، ان غيرى يقومون عنى بهذا العمل امل . ان الغالبية تعاضى من الناس . بما فيها الجنس اللطيف كله ترى فى هذا التقدم الى مرحلة رشدها وتضجها خطرا داهيا . وبلاضافة الى ما فى هذا الامر من عناء . نجد الاوصياء قد اتقنوا تدبير

(١) كانط : «فلسفة التاريخ» ترجمة فرنسية بقلم بيويثا ، باريس ١٩٤٧ ص ٨٣ بع رابل : «كانط» ترجمة انجليزية بقلم رابل ، اكسفورد ١٩٦٣ ص ١٤٠ بع .

الامور على نحو يكفل لهم أن يمارسوا ولايتهم على الناس متلطفين . فبعد أن أوثقوا بالقيد والجام هذه المخلوقات الوديعه ، واطمأنوا الي أنها لن تجرأ على الخروج من حظائرها ، أحنفوا يدهونها الى ما يتعرض له من أخطار اذا هي حاولت أن تخطو خطوة خارجها بغير حراسة . وليس الخطر عظيما كما يصورون ، فهذه الاتعام قد تتعثر في مشيها وتقع مره ومرات فتتعلم المشي آخر الامر . ولكن حادثنا من هذا القبيل يبيث شبيثا من الخجل في نفس من وقع له ، والفرع الذي عنه يصرف صاحبه في العادة عن كل محاوله جديدة .

وانن فمن العسير على كل شخص على انفراد أن يخرج من هذا القصور الذي يكاد أن يكون طبيعة له . لقد طاب له أن يقيم على هذه الحال ، فهو الآن عاجزا عاجزا محققا عن أن يستعمل فكرة ، لان أحدا لم يدع له الحرية في أن يحاول ذلك . فالنظم والصيغ ، هذه الآلات المخصصة لاستعمال العقل ، أو بعبارة أدق لسوء استعمال المواهب الطبيعية ، تلك هي الجلاجل التي علقوها بأرجل اقلية أصرت على الاستقلال . ومن تسول له نفسه بأن ينبذها فكأنما يقفز قفزة غير مأمونة فوق هوة بعيدة الغور ، لانه لم يتعود أن يحرك ساقيه كما يشاء . لذلك كانت تلة الناس هي التي وصلت باستقلالها الفكري الى التخلص من القصور والى القدرة على السير بخطوات واثقة .

لكن تنوير الجمهور لنفسه أمر هو ادخل في نطاق الممكن ، بل

انه يقرب أن يكون أمرا محتوما بشرط أن تترك له الحرية فى أن يستتير .
 ذلك ان الثقة التى حرصت على رعاية عقولها لتفكر بأنفسها بعد أن حطمت
 أغلال الوصاية عليها تشجع الجماهير على سلوك مسلكها وتشجيع نيهها
 روح التقدير الرشيد لقيمتها ، والايان بحق الاتسبان فى أن يفكر بنفسه . . .
 لكن الجمهور الذى اعتاد دائما أن يقاذ خليك أن يقاوم غير المؤلف ، ولذلك
 يبطئ الجمهور فى الوصول الى التنوير . والثورة قد تؤدى الى سقوط
 الاستبداد أو التحرر من الاضطهاد ، ولكنها لا تؤدى قط الى اصلاح حقيقى
 لاساليب التفكير : بل أن أوهاما جديدة تظهر متأخذ مكان الأوهام
 القديمة ، وتكون أداة لتضييق الخناق على الجماهير المديومة من التفكير .
 التنوير لا يتطلب شيئا سوى الحرية ، يتطلب ذلك التحرر من الحرية
 الذى يمكن للانسان من استعمال عقله استعمالا طليقا جهيرا فى جميع
 المجالات . ولكنى أسمع فى أيامنا من كل ضروب أصواتا تضيق : « لا تجادل ! »
 الضابط يقول : « لا تجادل ، ونفذ ! » رجل المال يقول : « لا تجادل وادفع ! »
 ورجل الدين : يقول : « لا تجادل وكن من المؤمنين ! » . وليس فى العالم
 إلا سيد واحد يقول : « جادل بقدر ما تشاء وفى كل ما تشاء ولكن كن من
 المطيعين ! » (١) فى كل مكان قيود على الحرية .

(١) هذه اشارة الى فردريك ملك بروسيا (والسخرية هنا ظاهرة) .

١٣ — الانسان غاية في ذاته (١٧٨٥) (١) :

اقول ان الانسان ، وكل كائن ناطق على العموم يوجد بما هو غاية في ذاته ، لا بما هو مجرد وسيلة تستطيع ان تتحكم فيها هذه الارادة او تلك على هواها ، فانه في افعاله جميعا ، سواء ملها ما يتعلق به هو نفسه او ما يتعلق بغيره من الكائنات الناطقة ، يجب ان ينظر اليه دائما على انه غاية . ان جميع الموضوعات المتصلة بميوله ليس لها الا قيمة مشروطة : فلو لم تكن الميول والحاجات الناتجة عنها موجودة لما كان لتلك الموضوعات قيمة . اما الميول نفسها ، من حيث هي مصادر حاجاتنا فحظها قليل من القيمة الموضوعية التي تجعلها خليفة بأن تطلب لذاتها ، بحيث صار واجبا على كل كائن ناطق ان نكون امنيته العامة ان يحرر نفسه منها تحررا تاما (٢) وان فقيمة جميع الموضوعات التي نستطيع تحصيلها بأفعالنا قيمة مشروطة دائما .

والكائنات التي لا يعتمد وجودها على ارادتنا بل على الطبيعة ليس لها مع ذلك ، اذا كانت مجردة من العقل ، الا قيمة نسبية باعتبارها وسائل ، ولذلك نسميها « أشياء » ، في حين أننا نسمى الكائنات الناطقة « أشخاصا »

(١) كانط : « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » ترجمة لويس هوايت بك ، شيكاغو ، ص ٨٦ بع — ترجمة د لبوس ص ١٤٩ — ترجمة د . الشنيطي ص ٩٢ — ترجمة د . مكاوي ، ص ٧١ .

(٢) هذا موضع من المواضع التي تتجلى فيها سمات الصرامة التي اتسمت بها فلسفة كانط الأخلاقية (تعليق دلبوس ، ونحن نخالفه ونرى انها من سمات الاستقامة) .

لأن طبيعتها قد اهلتها من قبل لأن تكون غايات فى ذاتها ، أى أن تكون نوات لا يجوز استعمالها مجرد وسيلة ، نوات من شأنها لذلك أن تقيد حرية كل واحد فى التصرف بأزائها على ما يحلو له (وتكون عنده موضوع احترام) . فالكائنات الناطقة ليست إذن مجرد غايات ذاتية ، وجودها من حيث هو نتيجة لأفعالنا نوقية « عندنا » ، ولكنها غايات « موضوعية . » أى أشياء وجودها هو بذاته غاية ، وغاية لا يصح أن تقوم مقامها أى غاية أخرى ، تكون هى مجرد وسيلة لها . وبغير هذا لا يسيل أبدا إلى أن نجد شيئا ذا « قيمة مطلقة » . ولو أن كل قيمة كانت مشروطة ، ومن ثم حادثة ، لكان من المستحيل تمام الاستحالة أن نجد للعقل مبدءا عمليا أعلى .

وإذا كان لا بد من مبدء عملى أعلى ، وكان لابد — بالنظر إلى الإرادة الإنسانية من « أمر جازم » لزم أن يكون مبدءا موضوعيا تهتدى به الإرادة نابعا من تمثيل ما هو بالضرورة غاية عند كل واحد ، لأنه غاية فى ذاته ومن ثم يمكن استعماله قانونا عمليا شاملا . والأساس الذى يقوم عليه هذا المبدء هو « أن الطبيعة الناطقة توجد بما هى غاية فى ذاتها » . على هذا النحو يتمثل الإنسان بالضرورة وجوده الفردى ؛ ومن هذه الجهة يكون المبدء مبدءا ذاتيا للأفعال الإنسانية . ولكن كل كائن لائق آخر يتمثل أيضا وجوده على نحو ما يتمثل وجودى ، (١) ومن ثم يكون هذا المبدء

(١) هذه القضية اقترحها هنا مسلمة . والقارىء يجد التدليل عليها فى القسم الأخير من الكتاب (« أسس ميتافيزيقا الأخلاق ») — (كانط) .

فى الوقت نفسه ميبدا « موضوعيا » يتعين أن يكون من الممكن أن نستخلص منه ، بما هو مبدأ على أعلى ؛ جميع قوانين الارادة .
واذن فالأمر العلى الجازم يعبر عنه فى الصيغة التالية :

« ليكن فعلك بحيث تعامل الانسانىة ، سواء فى شخصك أو فى شخص
أى واحد غيرك ، على أنها غاية دائمة ؛ لا على أنها مجرد وسيلة
أبدا » (١) .

١٤ - ارادة الكائنات الناطقة ؛ أو « جمهورية الغايات » (٢) :

أن التصور الذى يوجب على كل كائن ناطق أن يعتبر نفسه ، بمقتضى
قواعد ارادته جميعها ، مقوما لتشريع كل شئامل ، للحكم على نفسه
وعلى أفعاله من وجهة النظر هذه ، هذا التصور يؤدى الى تصور آخر
متعلق به وخصب جدا ، واعنى به تصور « جمهورية الغايات » (٣)
واقصد بلفظ « الجمهورية » هنا تلك الرابطة التنظيمية بين مختلف
الكائنات الناطقة قد اجتمعت عن طريق قوانين مشتركة . . .

(١) يشير كانط فى الهامش السابق الى أن هذه القضية سيكون أساسها
أن الكائنات الناطقة تنتمى بعقولها الى عالم الأذهان (دلبوس) .

(٢) كانط : « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » ترجمة دلبوس ، ص ١٥٨ ،
ترجمة هوايت بك ، ص ٩٠ ، بع ؛ ترجمة الشنيطى ، ص ١٠٢ ، ترجمة مكاوى ،
ص ٧٩ (وقد تضرّفنا نحن فى الترجمة العربية هنا وهناك) .

(٣) نلاحظ اتفاقا بين هذه الفكرة الكانطية والفكرة الواقعية عن الجمهورية
الشمولية الكونية التى تجمع بين الآلهة وبين الناس (انظر كتابنا : « الفلسفة
الواقعية » القاهرة ١٩٥٨ ص ٢٢٢ بع) .

وجميع الكائنات الناطقة خاضعة لهذا « القانون » الذى يأمر الناس بأن لا يعاملوا أنفسهم أو يعامل بعضا وكائنتهم مجرد وسائل ، بل يوجب عليهم أن يحترموا أنفسهم دائما ، فيعاملوها على أنها غايات فى ذاتها . ومن ذلك تنشأ رابطة تنظيمية بين كائنات ناطقة اجتمعت عن طريق قوانين موضوعية مشتركة ، اعنى جمهورية (لا تعبر فى الحقيقة الا عن مثل أعلى) نستطيع أن نسميها جمهورية غايات ، ما دام الهدف من هذه القوانين أن تقوم بين تلك الكائنات علاقة متبادلة من الغايات والوسائل .

والكائن الناطق يكون عضواً فى جمهورية الغايات اذا اتيح له أن يزودها بتشريعات شعولية وأن يكون خاضعاً فى الوقت نفسه لهذه التشريعات . وهو ينتمى الى هذه الجمهورية باعتباره رئيساً لها اذا لم يكن فى تشريعه خاضعاً لآى ارادة خارجية .

والكائن الناطق يجب أن يعد نفسه دائماً مشرعاً فى جمهورية غايات تصير ممكنة بحرية ارادته ، سواء كان عضواً أو رئيساً . وليس له الحق فى أن يدعى لنفسه منزلة الرئاسة استناداً الى قواعد ارادته وحدها ، بل يلزم لذلك أن يكون مستقلاً تمام الاستقلال ، خالياً من كل الحاجات وأن تكون قدرته مكافئة لارادته بغير قيد ولا حد .

واذن فالأخلاقية قوامها علاقة كل فعل بالتشريع الذى به وحده يمكن أن تقوم جمهورية الغايات . ولكن هذا التشريع يجب أن يوجد فى فى كل كائن ناطق ، ويجب أن ينبثق من ارادته ، ومبدأ هذه الإرادة

حيثُ هو أن يجيء الفعل وفقا لقاعدة نستطيع أن نعددها دون تناقض قانونا شموليا ؛ أى بحيث نستطيع الإرادة أن تعتبر نفسها ، بفضل القاعدة التى تترسمها ، واضحة تشريعا شموليا .

والضرورة العملية للفعل طبقا لهذا المبدأ ، أعنى الواجب ، لا تقوم على العواطف والميول والنزعات ، وإنما تقوم على علاقة الكائنات الناطقة بعضها ببعض ، فمن حيث أن إرادة كل واحد منها يجب أن تعتبر إرادة مشرعة ؛ وهذا الأمر وحده يجتعلنا نعتبرها غايات فى ذاتها . وعلى هذا النحو يربط العقل كل قاعدة من قواعد الإرادة ، من حيث هى مصدر تشريع شمولي عام ، بجميع الإرادات الأخرى ، ويربطها كذلك بجميع الأفعال التى نقوم بها تجاه أنفسنا ، وهى لا تقوم من أجل ذلك على باعث عملي أجنبى ، أو على الأمل فى تحصيل منفعة مستقبلية ، بل تقوم على فكرة « الكرامة » التى تكون لكل كائن ناطق لا يطيع قانونا آخر . غير القانون الذى يعطيه هو لنفسه .

١٥ - الكرامة الإنسانية . (١) :

كل شئ فى جمهورية الغايات إنما أن يكون له « ثمن » أو أن يكون له « كرامة » . فما ليس له الا ثمن يمكن أن يستعاض عنه بشئ معادل له . أما ما يعلو على كل ثمن ، ومن ثم لا يكون له معادل ، فإن له كرامة .

(١) كانت : « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » (ترجمة دليوس ، ص ١٦٠ ؛ بك ، ص ٩٢ ، الشنيطى ، ص ١٠٥ ؛ مكوى ٨١) .

وميل يتعلق بميول الانسان وحاجاته العامة له ثمن تجارى ؛ أما ما يتفق منع توق معين ، حتى دون أن يفترض حاجة ، أى ما يتفق مع حال الرضى الذى نستشعره حين نمارس ملكاتنا الذهنية ممارسة حرة تمام الحرية ، فله ثمن عاطفى . وأما ما يكون بمثابة الشرط الذى يستطيع وحده أن يرفع شيئاً من الاشياء الى مرتبة الغاية فى ذاتها ، فليس له قيمة نسبية أى ليس له ثمن ، بل له قيمة ذاتية أى كرامة .

ان الاخلاقية هى الشرط الذى يستطيع وحده ان يجعل من الكائن الناطق غاية فى ذاته ، لان بها وحدها يستطيع أن يصير عضوا مشرعا فى جمهورية الغايات . والاخلاقية ، وكذلك الانسانية من حيث هى قادرة على الاخلاقية ، هما الامران المستفردان بالكرامة . للبراعة والاجتهاد فى العمل ثمن تجارى ، وللألمعية وقوة الخيال والدعابة ثمن عاطفى أما الوفاء بالوعد والإحسان عن مبدأ (لا من الغريزة) فلهما على العكس من ذلك قيمة ذاتية جوائية . فلا الطبيعة ولا الفن يحتويان على شيء يمكن أن يحل محل هذه الصفات ، اذا افقدناها ، لأن قيمتها ليست فى النتائج المترتبة عليها ، وابست فى المنافع او الفوائد التى نجنيها ، بل قيمتها فى النيات ، أعنى فى قواعد الارادة التى تكون مستعدة دائماً لأن تترجم نفسها على هذا النحو فى صورة أفعال ، حتى ولو لم تكن النتيجة فى صالحها . وهذه الأفعال لا تحتاج كدلت الى تركبة من أى استعداد أو ذوق معين يجعلنا ننظر اليها بترحيب وأرقياح مباشر ، وليس لها حاجة الى ميل أو عاطفة تدفعنا اليها ، ولكنها تجعل من الارادة التى تؤدبها

موضوعا للاحترام من جانبنا؛ والعقل وحده هو الذى يفرض علينا هذا الاحترام ، دون أن يملقنا عليه ، وهو الأمر الذى يكون متناقضا مع فكرة الواجب .

ذلك هو التقدير الذى نتيبن به فى هذا الاستعداد النفسى قيمة نسميها باسم الكرامة ، وهو تقدير يضعها وحدها فوق كل ثمن ، ويميزها بمرثية تباعد بينها وبين موازنتها أو مقارنتها بأى ثمن ، والا لكان فى ذلك أساس يقداستها .

١٦ - الحرية ، الاخلاقية (١) :

لما كانت « الارادة » ضربا من العلية عند الكائنات الحية من حيث هي كائنات ناطقة ، « فالحرية » عبارة عن تلك الخاصية التى تكون لهذه العلية فتجعلها قادرة على الفعل المستقل عن العلل الغريبة التى تحددها ، كما أن « الضرورة الطبيعية » هي خاصية العلية لدى جميع الكائنات غير الناطقة تجعل أفعالها محددة بتأثير علل غريبة عنها .

أن تعريفنا للحرية على نحو ما قدمنا تعريف « سلبى » . ولذلك فهو لا يثمر فى ادراك كنهها . ولكن يخرج منه تعريف الحرية « ايجابى » وهو أوفر منه ثراء وخصبا . كما إن تصور العلية يشتمل فى ذاته على تصور « قوانين » تستلزم لحدوث شئ نسميه معلولا أن نسلم بوجود شئ

(١) كانت : « أسس ميتافيزيقا الاخلاق » لترجمة دلبوس ، ص ١٧٩ بع ؛ ترجمة ل . هيك ، ص ١٠١ بع ، ترجمة الشفيطى ، ص ١٢٧ بع ؛ ترجمة مكوى ص ١٠٣ بع .

آخر هو علة له ، فالحرية ، مع أنها ليست خاصية للإرادة متوافقة مع قوانين الطبيعة ، لا يصحح مع ذلك أن ينظر إليها على أنها خارجية عن كل قانون ، بل على العكس يلزم أن تكون عليه تسير في أفعالها ونفقاتها قوانين ثابتة ، ولكنها قوانين من نوع خاص ؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لكانت الإرادة الحرة عدما محضا . ان الضرورة الطبيعية ، هي « تنبؤية » أو خضوع للعلل الفاعلة ؛ لأن كل معلول لا يكون حينئذ ممكنا الا تنبعا لهذا القانون الذي يقرر أن شيئا آخر هو الذي يسوق العلة الفاعلة الى العلية . وأذن فما عسى أن تكون حرية الإرادة ان لم يكن هي « الاستقلال الذاتي » ، (أى تفرد الإرادة بناموسها) ؟ على القضية التي تقرر بأن الإرادة في جميع الأفعال هي لنفسها قانونها ، ليست الا صيغة أخرى لهذا المبدأ : يجب علينا ألا نفعل الا ما يكون مطابقا لقاعدة يمكن أيضا أن تكون هي بنفسها موضوعها قانونا شاملا . وهذه هي على التحقيق صيغة الأمر الجازم ومبدأ الاخلاقية : وأذن فالإرادة الحرة والإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد بسلا اختلاف .

وأذن فلو أننا افترضنا حرية الإرادة فيكفى أن نحلل تصورها لكي نستخلص منسبه الاخلاقية ومعها مبدؤها . غير أن هذا المبدأ هو دائما قضية تأليفية ، يمكن التعبير عنها على الوجه التالي : الإرادة الخيرة اطلاقا هي تلك التي تستطيع قاعدتها دائما أن تحوى في ذاتها القانون الشامل الذي تستطيع أن تكونه ؛ ذلك ان تحليل تصورنا لإرادة خيرة اطلاقا

لا يمكننا من أن نكشف هذه الخاصة فى القاعدة . ولكن قضايا تأليفية من هذا النوع لا تكون ممكنة الا بشرط أن يرتبط معنيان بفضل اتحادهما بمعنى ثالث يهيم بهما أن يتلاقيا فيه . ان التصور « الايجابى » . للحرية يزودنا بهذا الحد الثالث الذى لا يستطيع أن يكون ، كما هو الحال فى العال الفيزيقي ، هو طبيعة العالم الحسى (الذى يشتمل تصوره على تصور شيء ، يعد علة ، وتصور « شيء آخر » تتعلق به العلة ويعبد معلولا) . ولكن ما هو هذا الحد الثالث الذى تحيلنا الحرية اليه والذى لدينا عنه فكرة « أولائية » ؟ الكلام فى هذا سابق لأوانه ، ولا نستطيع بذلك أن نوضح هنا كيف يستنبط تصور الحرية من العقل الخالص العملى ، ولا كيف يصبح الامر الجازم ممكنا ايضا . فما برح هذا كله بحاجة الى شيء من الاعداد .

١٧ — « ما التوجيه فى التفكير » (١٧٨٦) ، (١) :

« ... يا اهل القرائح الفكرية والاذهان الالمية ! انى اكنم مواهبكم واحب مشاعركم نحو الانسانية . ولكن هلا فكرتم فيما تعملون ، وهبلا تدبرتم ما تنجم عنه حملاتكم على العقل ! ما من شك فى انكم تودون أن تكون حرية التفكير مصنونة من كل اعتداء ، لانه بغير هذه الحرية سرعان ما تصير تطبيقات عبقريتكم الى نهاية مؤسفة . لننظر اى ماتوئل اليه طمعا حرية الفكر هذه لو ساد مثل هذا الموقف الذى بدأت تتفونه منها .

(١) كانط : « ما التوجيه فى التفكير ؟ » ترجمة فرنسية بقلم فيلوتنكو ،

باريس ١٩٥٩ — ترجمة انجليزية بقلم « بك » ، شيكاغو ١٩٤٩ ص ٣٠٣ بيع

أولا : حرية التفكير تلقى المعارضة من جانب الضغط السياسي — صحيح أن من الأساس يقولون : « أن سلطة عليا عند تسلبنا حرية القول والكتابة . ولكنها لا تستطيع أبدا أن تسلبنا حرية التفكير » ، ولكن ما عسى أن تكون طبيعة تفكيرنا ، وما عسى أن يكون مبلغه من الصحة أن لم نفكر على اشتراك مع الآخرين واتصال بهم يسمح بتبادل الأفكار معهم وأن فيستطيع المرء أن يقول أن السلطة الخارجية التي تنتزع من الإنسان حريته في التعبير عن أفكاره تعبيراً جهورياً إنما تأخذ منه أيضاً حقه في حرية التفكير ، وهي أعلى درجة تبقى للإنسان لم تمتد إليها يد السلطة الفاصلة ، وبها وحدها يستطيع أن يذلل النصح لدفع شرور هذه السلطة وسوءاتها .

ثانيا : تلقى حرية التفكير معارضة أخرى من جانب الضغط الأخلاقي على العقيدة ، حين ينصب بعض المواطنين أنفسهم أوصياء ورقباء على الآخرين في أمور الدين : يتجنبون سبيل المناظرة والحوار ، ولكن يعمدون إلى صيغ دينية مقررّة ، مصحوبة بالتهديد لمن يخرج عنها ، فيقصون بذلك على كل حرية في البحث والنظر ، بعد أن يطيعوا العقول الفتية بالطابع الذي يريدون .

ثالثا : الحرية في التفكير معناها أن لا يخضع العقل إلا للقوانين التي يعطيها لنفسه ، ومقابلها هو تحرر العقل من التقيد بأي قانون . والنتيجة الطبيعية أنه إذا لم يخضع العقل نفسه للقوانين التي يعطيها لنفسه أرغم على أن ينحنى تحت نير القوانين التي يفرضها عليه غيره ، لأنه بغير الخضوع

لاى قانون ، لا شيء اطلاقاً ، حتى أكبر هذيان فى الدنيا ، يمكن أن يثبت فى الأرض طويلاً . . . وافن فالنتيجة المحتومة لاتعدام القانون فى التفكير (أى التخزن من قيود العقل) هى أن تضيق فى النهاية جرية التفكير ضياعا ليس المسئول عنه سيوع الحظ بل سوء التقدير : هذا الضياع ، بالمعنى الصحيح للكلمة ، تبديد واستهتار .

فى أول الامر ترى العبقرى المزعوم ، بعد أن خلص نفسه من هداية العقل ، متلذذا بما حقق من تحقيقات جريئة ، جانبا الانظار اليه بما أصدر من أحكام وما أثار من تطلعات : نراه يلقي فى زوع الناس أن منزلته هو فوق تشريع العقل أما نحن عباد الله العاديين — فنسمى هذا التحلل من حكم العقل . « تعصبا » ، فى حين يسميه القائلون بطبيعة رحيمة باسم « الاشراق » ، وسرعان ما يقع الخلط فى اللغة انا اتبع كل واحد الهنام تفسيته . .

وعلى هذا النحو يذعن الالهام الداخلى لـ « وقائع » مؤيدة بشواهد خارجية ، وتدفع التقاليد التى اختيرت اختيالا حرا لاساتيد خارجية مفروضة . ونتيجة ادعان العقل ادعانا تاما للوقائع المزعومة أن ييسود الاعتقاد بالخزعبلات ، لأن الخزعبلات تستطيع على الاقل أن تتشعح بوشاح شرعى قانونى وبذلك تسود بين الناس حالة السلام .

ان العقل الانسانى يسعى دوما الى الحرية . ولكنه حين يمارسها لأول مرة بعد طول حرمانه منها ، يعتمد الى اساءة استعمالها والى فرط الثقة بتحرره من كل قيد ، ويسول له الوهم أن سلطان العقل النظرى فوق

كل سلطان ، فلا يقبل شيئاً الا ما يمكن تبريره بالأدلة النظرية ، وينكر كل ما عداه نكراً جريئاً . وتنكر العقل لما هو حاجة من حاجاته ، أى تخلية عن الاعتقاد العقلى ، يسمى الآن باسم « اللااعتقاد » ويحق لنا أن نسميه باسم « لا ايمان العقل » . وهو حالة تعسة من أحوال العقل الانسانى من شأنها أولاً أن تنتزع من القانون الاخلاقى كل ما له من أثر فى القلب ، ثم تحطم كل ما له من سلطان ، وتحدث فى التفكير ذلك الضرب من « الإباحية الذهنية » (Freigeisteroi) التى تنكر الواجب انكاراً قاطعاً . وهنا تتدخل السلطات لكى تحول دون وقوع الاضطراب فى الشؤون العامة . ولما كان الاجراء الأسرع والأقوى فى نظر السلطات الحاكمة هو الاجراء الأفضل ، فهى تعتمد على الغاء حرية التفكير بتاتا ، وتخضع الفكر للوائح الحكومات كغيره من المرافق العامة .

فيا أصدقاء الإنسانية ، وأصدقاء ما هو أقدس الأشياء لديها ! اقبلوا ما يبدو اقرب الأشياء الى اعتقادكم ، بعد فحص دقيق نزيه ، سوء كان ذلك وقائع أو مبادئ عقلية . ولكن لا تنتزعوا من العقل ما يجعله أسمى المقتنيات على الأرض ، اعنى تفرد به بأن يكون هو الملك الاخير للحق . فبان أعرضتم من ذلك غدوتم غير جديرين بهذه الحرية ، وفقدتموها قطعاً وجليتم هذه الكارثة على رغوس رهط كبير من المواطنين الأبرياء كانوا على أتم استعداد لممارسة حريتهم فى حدود القانون ، تحقيقاً لخير العالم .

١٨ — أيها الواجب ! (١٧٨٨) :

« أيها الواجب ! ان اسمك عظيم جليل ، لا ينطوى على شيء يغرى أو يطرى ، ولكنه يأمر بالأذعان دون أن يلتمس لتحريك الإرادة تهديداً ولا وعيداً

قد يثيران الفزع أبو النفور ، بل يكتفى بالتشبيه الى قانون يجد من ذاته مدخلا
انى القلوب ، فيحملها ، رغم ارادتنا ، على التبجيل وان لم يحملها
دائما على الاذعان - قانون امامه تصمت جميع الميول وان تكن تعارضه في
السر والخفاء : اى ارومة هي جدير بك ؟ واين نجد اصل محتدك الكريم
الذى يطرح في اعتزاز واباء كل الثلاف مع الميول ؟ اليس الانحدار من ذلك
الاصل هو الشرط الذى لا غنى عنه لتلك القيمة التى فى مقدور الناس
وحددهم ان يمتحوها انفسهم . ؟

لا يمكن ان يكون اصلك شيئا سوى ما يرفع الانسان على نفسه (بما هو
جزء من عالم الحس) ، شيئا يربط بينه وبين نسق من الاشياء لا يتعلقه الا
الذهن وحده ، ويندرج تحته عالم الحس بأسره بما فيه الوجود التجريبي
للانسان فى الزمان ، وجماع الغايات كله الذى هو وحده ملائم لقوانين
عملية لا مشروطة كالقانون الاخلاقى .

لا يمكن ان يكون اصلك شيئا سوى «الشخصية» ، واعنى بها الحرية
والاستقلال عن ميكانيكية الطبيعة . والشخص الذى ينتمى الى عالم الحواس
يكون فى الوقت نفسه خاضعا لشخصيته ، أى خاضعا لقوانين خالصة
عملية هي خاصته ومن املاء عقله ، ومن ثم فهي متصلة بشخصيته من حيث
انه مفتتح الى العالم المتعقل . فما ينبغي اذن ان تعجب اذا كان الانسان ،
وهو منتقم الى عالمين ، لا يستطيع ان ينظر الى كينونته الا بالتبجيل ، والى
قانونها الا بالاحترام .

ذلك هو الاساس الذى تقوم عليه تعبيرات كثيرة تشير الى القيمة التى نضيفها على الموضوعات وفقا للافكار الاخلاقية . القانون الاخلاقى مقدس لا يجوز اجتراحه أو اهداره ؛ ولا ريب فى أن الانسبان دنيوى بعيد عن القداسة ، ولكن « الانسانية » فى شخصه يجب أن تكون مقدسة بالنسبة اليه . وكل شئ فى الخليقة يرغب فيه الانسان أو عليه شئ من السلطان يمكن أن يستخدم « وسيلة فحسب » . أما الانسان ، ومعه كل مخلوق ناطق ، فهو « غاية فى ذاتها » : ذلك أنه بفضل ما لحزبته من استقلال (اوتونوميا) أصبح هو الشخص المخاطب من القانون الاخلاقى الذى هو مقدس ... » (١) .

١٩ — العمل من أجل الواجب واحترام القانون الاخلاقى :

« من اكبر الاشياء اهمية فى كل حكم اخلاقى ان نرتب صحة الاعمال الاخلاقية على ضرورة العمل لأجل الواجب والاحترام للقانون الاخلاقى لا حبا أو ميلا الى ما يجب أن ينتج من العمل . الضرورة الاخلاقية هي اضطرار ، أى التزام بالنسبة الى البشر وإلى جميع الكائنات العاقلة المخلوقة . فكل عمل مؤسس على تلك الضرورة لا بد أن يتمثل بصورة أنه واجب لا بصفة أنه سيرة محبوبة من نفسها ولا بصفة أنه سيرة يمكن أن تصير محبوبة لنا . ان الناموس الاخلاقى هو ناموس قداسة بالنسبة الى ارادة كائن هو :

(١) كانط : «نقد العقل العملى» : القسم الثالث : فى بواعث العقل العملى الخالص — ترجمة ل . ه . بك ص ١٩٣ ؛ رابل ، ص ١٩٦ ، ترجمة بيكافيه ، باريس ١٩٢١ ص ١٥٥ .

فى غاية الكمال ، ولكنه ناموس وجوب بالنسبة الى كل كائن محدود ناطق ،
 أى اجبار أخلاقى يبعثه على العمل احتراما للناموس وانتقاء للواجب .
 فيجب أن لا يتخذ أى مبدأ وضعى آخر باعثا حاثا : فلو فعل ذلك لربما
 كان العمل على مقتضى ظاهر الناموس ، ولكنه مع كونه مطابقا للواجب لا يحصل
 لأجل الواجب ، فإذن لا تكون النية أخلاقية ، فى حين أن النية الأخلاقية
 هى الامر الجوهرى فى هذا التشريع .

ويجعل بنا أن نحسن الى الناس حبا لهم وتعطفنا عليهم ، أو أن نكون
 عدولا حبا للنظام . ولكننا لا نصل بعد بتلك الامثال العملية الى المثل الأخلاقى
 الصحيح ، اذا كنا نتعالى بالتصور والكبر على فكرة الواجب وكنا نريد أن
 نتبع لفتنا فى الاعمال ...

نعم اننا اعضاء مشرعون لمملكة أخلاقية هى ممكنة بواسطة الحرية
 ويصفها العقل العملى بأنها موضوع الاحترام ، ولكننا مع هذا لسنا الملك
 فى تلك المملكة بل نحن المأمورون ، فاذا كتبنا لا نقدر مقامنا الأسفل بصفة
 كوننا مخلوقات حق قدره ، ولم نقبل سلطة الناموس المقدس مدعين بما ليس
 فينا فانا نخذل الناموس بالروح ولو وفينا بنصه ... » (١) .

(١) كائط : « نقد العقل العملى » ، الموضع السابق (الكونت دى-
 جلارزا : « محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها » القاهرة ١٩٢٠ ص ٥٨ —
 ٦١) الترجمة الفرنسية بيكافيه ، ص ١٤٦ .

٢٠. — الاحترام للأشخاص لا للأشياء :

« ان الاحترام يتجه دائما الى الاشخاص ولا يتجه أبدا الى الأشياء .
 فالأشياء يمكن أن تثير فينا ميلا اليها بل حبّالها كما يكون شأننا مع
 الحيوان (كالخيل والكلاب) ، أو يمكن أن تثير فينا خوفا منها كالبحر
 والبركان والحيوان المفترس ، وهى لا تثير الاحترام أبدا . واقرب المشاعر
 شبيها بالاحترام انما هو الاعجاب . . والاعجاب ، بما هو عاطفة ،
 يكون دهشة يمكن أن تحدثها الأشياء كالجبال الشاهقة ترتفع الى السماء ،
 وكالعظم والحشود وتباعد الاجرام السماوية ، وقوة بعض افراد الحيوان
 وخفة حركاتها . . الخ . ولكن هذا كله ليس احتراما ؛ ويمكن أن يكون
 رجل موضوع حب أو خوف أو اعجاب بسبل دهشة دون أن يكون من
 أجبل ذلك موضوع احترام : فبشاشته وشجاعته وقوته والنفوذ الذى
 يضيفه عليه المنصب الذى يشغله بين الآخرين ، تستطيع أن توحى الى
 بهذه المشاعر ، دون أن أحسب فى خيلة نفسى احتراما لشخصه . . وقد
 كان « فونتبل » يقول : « انى احني راسى امام عظيم من العظماء ولكن روحى
 لاتحنى » . وانى أزيد على ذلك فأقول : « أمام البورجوازي المتواضع
 حين أجده من نزاهة الخلق مالا أجده فى نفسى ، تنحنى روحى ؛ سواء
 أردت أو لم أرد ، ومهما رفعت راسى لكى أشعره بعلو منصبى » . ولم كان هذا ؟
 أن مثاله يذكرنى بقاتون يحض ادعائى حين اتارنه بمسلكى ، ولا يستطيع ان
 اعتبر تحققه أمرا مستحيلا ما دمت أجد أمام عيى مثالا حيا . ولو أنى انتهت

انى اتى بلغت ما بلغ من الفزاهة لظلمت على احترامى له : اذا لما كان كسل
ماهو طيب فى الانسان معيبا منقوصا دائما ، فان القانون — وقد اضحى
مرثيا بالمثال والشاهد الحى — يحض دائما كبريائى لان النقص الذى
تسد يشوب الرجل الذى اتخذه مقياسا ليس معروفا لدى بقدر ما اعرف
نقصى ، ولذلك يبدو لى ، فى صور ابهى . ان الاحترام ضريبة لا يجوز لنا
ان نضن بها على اهل الفضل ، سواء اردنا او لم نرد . وفى استطاعتنا ان نحول
دون اظهار هذا الاحترام واعلانه على رؤوس الاشهاد ، ولكننا لا نستطيع
ان نمنع انفسنا من الاحساس به فى دخائل نفوسنا « (١) .

٢١ — عظمة لقانون الاخلاقى :

« امران يملآن القلب اعجابا وتجيلا ، يتجددان ويزيدان دوما كلما
تعلق الفكر بهما واطال النظر فيهما : السماء ذات النجوم من فوقى والقانون
الاخلاقى فى نفسى . وهذان الامران لا حاجة بى الى البحث عنهما او افتراض
وجودهما ، وكان غيوما تحجبهما عنى او كائهما واقعا فى منطقة لا سبيل
الى ارتيادها وراء آفاق البصر . انى اراها امامى ، وأربطهما مباشرة
بوعبى لوجودى . اما الامر الاول فيبدأ من المكان الذى اشغله فى عالم
الاعيان ، عالم الحواس ، ويبسط العلاقة بين كينونتى والاشياء
المحسوسة الى ذلك الفضاء الواسع الذى فيه تنضاف العوالم الى
العوالم والمنظومات الى المنظومات ، ويبسطها ايضا الى الازمان غير

(١) لكناط : نقد العقل العملى « ترجمة بارنى ، ص ٢٥٢ .

المحدودة ، ازمان حركتها الدورية وبدايتها وديمومتها . وأما الأمر الثانى فبيدا من انيتى غير المرئية ، من شخصى ، ويضعنى فى عالم ذى لا نهائية حقيقة ولكن لا يتعقله الا الفهم وحده — عالم اتبين نفسى موجودا فيه مرتبطا برابطة تكلية وضرورية (لا مجرد رابطة حادثة كما فى الحالة الاولى) وبذلك تمد رحابها أيضا الى جميع تلك العوالم المرئية . الاول مشهد حشد لا يحصى من العوالم يشبه أن يفتى أهميتى ، من حيث أنى مخلوق حيسوانى يتحتم عليه أن يرد الى الكوكب الذى يسكنه (وهو لا يعدو أن يكون نقطة فى الكون) المادة التى جاء منها ، تلك المادة التى زودت بالقوة الحيوية (لا ندرى كيف) فترة قصيرة من الزمان . أما الثانى فبالعكس مشهد يرفع ارتفاعا لا متناهيا من قيمتى من حيث هى قيمة ذهن متعقل ، بفضل شخصيتى التى فيها يكشف القانون الاخلاقى حياة مستقلة عن الحيوانية بل عن عالم الحواس كله — على الأقل بقدر ما يمكن استخلاصه من المصير الغائى الذى يرسمه ذلك القانون لوجودى ، وهو مصير غير محبوس على أحوال هذه الحياة وحدودها ، بل يمتد الى ما لا نهاية له « (١) .

٢٢ — مسلمات العقل الخالص العملى

ان مسلمات العقل الخالص العملى تصدر جميعا عن مبدأ الاخلاقية ؛ وليس هذا المبدأ مسلمة بل هو قانون يوجه العقل به الارادة مباشرة .

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ترجمة فرنسية بقلم بيكافيه ، ص ٢٩١ ،

ترجمة انجليزية بقلم بك ، ص ٢٥٨ .

وهذه الارادة بمقتضى كونها موجهة على هذا النحو ، من حيث هي ارادة خالصة ، تتطلب هذه الشروط الضرورية لمراعاة ناموسها . وليست المسلمات اعتقادات نظرية ، بل هي افتراضات ذات دلالة وعملية بالضرورة وهى اذا لم توسع المعرفة التأملية فهى تعطى لمثل العقل المتأمل على الفهم (بواسطة علاقتها بما هو عملى) واقعية موضوعية ، وهى تبرر ذلك بالتزامها تصورات لا تستطيع بغير ذلك حتى ان تجازف باثبات امكانها .

هذه المسلمات هى مسلمة الخلود (او بقاء النفس) ، ومسلمة الحرية بمعناها الايجابى (اى باعتبارها عالية كائن من حيث هو منتسب الى عالم المعقولات) ، واخيرا مسلمة وجود الله .

والمسلمة الاولى مستخلصة من الشرط الضرورى عمليا ، شرط حصول مدة من الزمان ملائمة لتبام تحقق القانون الاخلاقى . والمسلمة الثانية مشتقة من الافتراض الضرورى ، افتراض الاستقلال عن عالم الحيوان . وافتراض ملكة او قدرة من شأنها ان توجه ارادة الانسان وفقا لقانون العالم المعقول ، اعنى الحرية . والمسلمة الثالثة صادرة عن الشرط الضرورى ، شرط وجود الخير الاعلى فى مثل هذا العالم المعقول ، وذلك بافتراض الخير المستقل الاعلى ، اعنى وجود الله . . .

اننا لا نعرف (بهذه المسلمات) طبيعة نفوسنا ، ولا طبيعة العالم المعقول ، ولا الكائن الاعلى ، على نحو ما تكون عليه هذه الامور فى ذاتها ؛ وانما جمعنا تصوراتنا عنها فى تصور عملى للخير الاعلى على الاطلاق من حيث هو موضوع ارادتنا . وقد فعلنا هذا من وجهة النظر « الاولانية »

بطريق العقل . ولكننا قد جمعنا هذه المسلمات بواسطة القانون الأخلاقي وحده وبالنسبة الى هذا القانون فقط نظرا الى الموضوع الذى يأمر به « (١) » .

٢٣ — الاخلاق لا تعتمد على اثبات الله وانما يعتمد اثبات الله على الاخلاق :

« متى وصل العقل العملى الى هذه النقطة الرفيعة ، أعنى الى تصور لكائن أول أوحده ، فليس له الحق فى أن يتصرف وكأنه قد ارتفع فوق جميع الشروط التجريبية لتطبيقه ، وأنه قد وصل الى معرفة لموضوعات جديدة ، الى أن يشرع من هذا التصور (تصور الله) وأن يشتق منه القوانين الأخلاقية نفسها : فان الضرورة العملية الداخلية للقوانين الأخلاقية هى التى تسوقنا الى أن نفترض علة قائمة بذاتها أو مدبرا للعالم حكما ، لكى نعطي لهذا القوانين آثارها ؛ وبتقرب على ذلك أننا لا نستطيع بعدئذ ان ننظر اليها على أنها حادثة (ممكنة) وكأنها مشتقة من ارادة محضة ، وعلى الخصوص من ارادة لا يكون لدينا عنها أى تصور لو لم نتمثلها وفقا لهذه القوانين . ومهما يكن من اتساع المجال الذى يحق للعقل العملى أن يقودنا اليه ، فلن ننظر الى أفعالنا على أنها اجبارية (ملزمة لنا) لأنها أوامر الله ، ولكننا نعتبرها أوامر الهية لاننا ملزمون بها الزاما داخليا » (١) .

(١) كانط : « نقد العقل العملى » ، ترجمة فرنسية بقلم بيكانيه ، ص ٢٤٠ .
٢٤٢ ، ترجمة انجليزية بقلم بك ص ٢٣٤ ، ٢٣٦ ؛ ترجمة عربية للكونت دى جالازا ، ص ٧٥ .

(١) « نقد العقل الخالص » ، المنهجية الترنسندنتالية ، ترجمة بارنى ،
م ٢ ص ٥٠٤ — ٥٠٥ .

٢٤ - الجميل :

« الحكم المتصل بمسائل الذوق ليس حكم معرفة ، ويترتب على ذلك أنه ليس منطقيا بل جماليا ، وأعني بذلك أنه ليس من شأن الذهن بل من شأن الحساسية .

الذوق هو ملكة الحكم على موضوع أو على تمثيل بارتياح برىء خال من كل مصلحة . وموضوع هذا الارتياح يطلق عليه اسم الجميل . . . والارتياح يصير مصلحة أو اهتماما حين يتصل بتمثلنا لوجود موضوع ما . ولكن حين يكون مطلبنا ان نعرف اذا كان شيء من الاشياء جميلا لا يكون مقصدنا حينئذ ان نكشف عن مدى اهتمامنا أو اهتمام غيرنا بوجود هذا الشيء ، بل ان نتبين على أى وجه نحكم عليه حين ننظر اليه نظرة خالصة (حدىسا كانت أو تأملا) . فلو سألنى شخص عن رأى فى جمال القصر الذى يقع أمام عيني ، فانى أستطيع ان اجيب : بئى لا أحب مثل هذه الأشياء التى يصنعونها لتبهر عيون المتفرجين ، أو أستطيع ان اقلد ذلك الزعيم من زعماء قبائل « الايروكوا » الذى لم يعجبه فى باريس شيء كما أعجبه مطاعم الشواء . وأستطيع أيضا ان أندد ، على طريقة روسو ، بزهو العظماء الذين ينفقون الأموال التى جمعوها من عرق الشعب على توفير أسباب البذخ واللهو . . . — يمكن ان يسلم لى بهذا كله ، ولكن هذه ليست المسألة التى نحن بصددتها . وانما الذى يراد معرفته هو اذا كان مجرد تمثيل الموضوع مصحوبا فى نفسى بارتياح بصرف النظر عن عدم مبالاى بوجود موضوع هذا التمثيل . وواضح انه لكى اقول ان شيئا ما جميل وادل بهذا على

ان عندى ذوقا ، ليس يلزمنى ان اشغل نفسى بالعلاقة التى يمكن ان تكون
ببنى وبين وجود هذا الموضوع ، بل ما يحدثه فى نفسى هذا التمثل الذى يكون
عندى . كل واحد لابد ان يتبين ان حكما عن الجمال تشوبه ذرة من المصلحة
يكون حكما متحيذا ولا يكون حكما خالصا من احكام الذوق . وينبغى
لن يتصدى للحكم فى امور الذوق ان يخلى نفسه من المصلحة او الاهتمام
بوجود الشيء الذى هو موضوع الحكم ، وان يبقى على حال من اللامبالاة
دائمة . . .

حين اعطى شيئا من الاشياء على انه جميل ، اكون متطلبا من الناس
جميعا ان يكون لديهم نفس شعورى بالارتياح . الجميل هو ما يطيب لنا
على جهة الشمول بغير تصور من تصورات الذهن . . . ان احدا من الناس
لايقول ان هذا البناء جميل عندى ، او هذه القصيدة جميلة فى نظرى :
انه يسميها جميلة فقط ، لانه يتطلب الموافقة على هذا الحكم من جميع الاشخاص
نوى الذوق الحسن ، .

والاحكام الجمالية كالأحكام المنطقية تتطلب الصدق على جهة
الشمول . ولكن الصدق المنطقى يقوم على تصور ما ، أما الصدق
الجمالى فلا يقوم على تصور : فما من احد يستطيع ان يقتنعنى عن طريق
الحجج او المبادئ ان زهرة من الازهار جميلة ، ولا بد من أن اتحقق من
الأمر بنفسى . . .

والطبيعة تكون جميلة حين يكون لها من الأثر فى النفس ما للفن .
والفن كذلك . وان كنا ملتفتين الى انه فن ، لا يمكن ان يسمى جميلا

الا اذا كان له فى نفوسنا اثر الطبيعة « (١) .

٢٥ - الجليل (٢) :

« الجليل هو ما يكون ما عداه بالقياس اليه صغيرا . ان من المبسور أن نرى هذا أننا لا نستطيع أن نجد فى الطبيعة شيئا ، مهما يبلغ من عظمة فى نظرنا ، الا ويمكن أن ينزل الى اللامتناهى فى الصغر اذا اعتبرناه من وجهة نظر أخرى . وبالعكس لا شيء مهما يبلغ من الصغر الا ويمكن ، اذا قيس بما هو أصغر منه ، أن يرتفع فى نظر خيالنا الى عظم عالم من العوالم . واجهزة «الميكروسكوب» تزودنا بمادة خصيبة للملاحظة الاولى ، و«التلسكوب» للملاحظة الثانية . واذن فلا يصح فى شيء يمكن أن يكون موضوعا للحواس أن يسمى جليلا اذا نظر اليه بهذا الاعتبار . ولكن من حيث أن فى خيالنا ميلا الى التقدم بلا نهاية ، وأن فى عقلنا مطمعا فى بلوغ الكل باطلاق على أنه فكرة واقعية ، فهذا الجزء عن بلوغ هذه الفكرة من جانب ملكة تقدير عظم الاشياء فى العالم الحسى ، يوقظ فينا الشعور بأن لنا ملكة تجاوز المحسوس . وانما الاستعمال الذى يعتمد اليه الحكم طبعا بشأن موضوعات معينة من أجل هذا الشعور ، هو الذى يكون عظيما باطلاق ، لا الموضوع الذى تصل اليه الحواس . ويكون كل استعمال آخر بالقياس اليه صغيرا . واذن فما تسميه

(١) «نقد الحكم» ترجمة فرنسية بقلم جيلان باريس ١٩٢٧ ص ٤١ —

٥٠ « نقد ملكة الحكم » ترجمة انجليزية بقلم مريدث ، اكسفورد ١٩١١ ص ٤١ — ٤٣ .

(٢) «نقد الحكم» ترجمة جيلان ، ص ٨٢ — ٨٣ ، ترجمة مريدث ،

ص ٩٧ .

جليلا ليس هو: الموضوع الحسى ، بل هو استعداد نفسى ينشأ من تمثيل معين يشغل انتباه الحكم عن طريق الخاص .

وإذن فمنستطيع أن نضيف هذه الصيغة الى الصيغ السابعة تعريفا للجليل ، فنقول : الجليل هو ما لا يمكن أن يتصور دون أن يكشف عن ملكة فى النفس تجاوز كل مقياس من مقاييس الحواس .

٢٦ — الجليل رمز الاخلاقية (١) :

وأقول الآن ان الجليل رمز للخير الاخلاقى . والجميل من وجهة النظر هذه (وهى وجهة نظر طبيعية لدى كل واحد ، وكل واحد يتوقعها أيضا من الآخرين على أنها واجب) ، يبعث فينا سرورا ويطمع فى أن يلقى موافقة اجماعية ، اذ تشعر النفس وكنها قد اكتسبت شيئا من النبيل وارتفعت عن مجرد الاحساس بالسرور الناشئ من انطباعات الحس ، وهى كذلك تقدر ما للآخرين من قيمة ، قياسا على قاعدة مماثلة تجرى أحكامهم طبقا لها . ذلك هو العقول الذى يجعله الذوق بغيته (كما اشرنا فى الفقرة السابقة) . والذى يقيم الاتساق بين ملكات المعرفة لدينا ، وبدونه يقع التناقض بين طبيعة هذه الملكات وبين مطالب الذوق . فى هذه الملكة لا يجد الحكم نفسه خاضعا للتناقض القائم بين قوانين التجربة ، كالحال فى تقدير الاشياء تقديرا تجريبيا . وهذه الملكة ، بالنسبة الى موضوعات مثل هذا الانشراح الخالص ، تعطى لنفسها قانونها . وهنا أيضا ترى نفسها ،

(١) « نقد الحكم » ترجمة جيلان ، ص ١٧٢ — ١٧٥ ؛ ترجمة مرديث ص ٢٢٣ — ٢٢٥ .

بسبب هذه الامكانية الداخلية فى الذات وبسبب الامكانية الخارجية لطبيعة متسقة معها ، منتسبة الى شىء فى الذات نفسها وخارجها ، شىء ليس طبيعة ولا حرية ولكنه مع ذلك ذو ارتباط بأساس الحرية، اى بعالم مافوق المحسوس ، شىء اختلفت فيه الملكة النظرية والملكة العملية ائتلافا وثيقا وغامضا فى الوقت نفسه . وسنورد فيما يلى بعضا من وجوه الشبه دون ان نغفل الاشارة الى مواضع الاختلاف :

١ — الجميل يسرنا مباشرة (ولكن فى الحدس فقط ، لا كالأخلاقية فى التصور) .

٢ — وهو يسر بمعزل عن كل مصلحة (لا شك أن السرور فى الخير الاخلاقى مرتبط بضرورة بمصلحة ما ، ولكن لا من نوع تلك التى تسبق الحكم على الانشراح ، بل بمصلحة يوجد بها الحكم نفسه اول مرة) .

٣ — ان حرية الخيال (ومن ثم حرية ملكتنا من جهة حساسيتها) تكون فى تقدير الجميل ممثلة على انها متفقة مع مطابقة الفهم للقانون (فى الاحكام الاخلاقية تتصور حرية الارادة على انها اتساق الارادة مع نفسها طبقا لقوانين العقل الشاملة) .

٤ — المبدأ الذاتى لتقدير الجميل ممثل على انه شمولى ، اى يصدق عند كل انسان ، ولكن لا يمكن معرفته عن طريق تصور شمولى (ان مبدأ الاخلاقية الموضوعى شمولى كذلك ، اى انه يصدق لدى جميع الفئات ويصدق فى الوقت نفسه على جميع الافعال التى تقوم بها الذات الواحدة

ويمكن معرفته أيضا عن طريق تصور شمولي (. ولهذا السبب فالحكم الأخلاقي ليس فقط قابلا لمبادئ منشئة معينة ولكنه لا يكون ممكنا إلا إذا اتخذنا هذه المبادئ وشمولها أساسا لقواعده .

بل إن العرف الشائع لدى الجمهور قد جرى على أن يضع في الاعتبار هذا التناظر (بين الأخلاقية والقيم الجمالية) ؛ فكثيرا ما نطلق على الموضوعات الجميلة في الطبيعة أو في الفن أسماء قد تبدو معتمدة على أساس من التقدير الأخلاقي : نقول عن العمارات أو الأشجار إنها ذات جلالـة وفخامة ؛ ونقول عن الحقول والمزارع إنها ضاحكة ومرحة . وحتى الألوان نصفها بالبراءة والتواضع والنعومة ، لأنها تثير أحاسيس تنطوي على شيء من قبيل الوعي للحال النفسية الناتجة عن الأحكام الأخلاقية . والذوق كأنما يجعل من الممكن الانتقال من فتنة الحس إلى المصلحة الأخلاقية المعتادة دون طفرة مفاجئة ؛ لأنه يمثل الخيال — حتى في حريته — قابلا للسير في طريق الفهم ، ويعلمنا أن نجد حتى في الموضوعات الحسية انشراحا مستقلا عن فتنة الحس » .

٢٧ — الجليل إنما يكون في النفس (١) :

« يتضح من هذا أن الجلال الحقيقي لا يوجد إلا في نفس الشخص الذي يحكم ، لا في الموضوع الطبيعي الذي يولد الحكم عليه هذه الحال النفسية فمن ذا الذي يخطر له أن يطلق صفة «الجليل» على كتل من الجبال لا هيئة لها ، قد تراكم بعضها فوق بعض في تشوش موحش ، وعليها

... (١) « نقد الحكم » ترجمة بارنى ، ص ١٥٨ ، ١٥٩ ؛ ترجمة جيلان ،

ص ٨٨ ، ترجمة موديث ، ص ١٠٤ .

أهرام من الجليد ، أو على بحر قاتم متلاطم هائج ، أو على أشياء أخرى من هذا القبيل ؟ .

ولكن النفس حين تتأمل هذه الأشياء ، دون أى اهتمام بصورها ، وتسلم القيادة للخيال ولعقل قد اتحد معه دون أى غرض معين ، مكتفيا بتوسيع آفاقه ، حينئذ تشعر النفس بارتفاعها فى تقديرها لنفسها ، إذ تجد أن كل ما للخيال من قوة لا يزال دون أفكارها ومثلها ...

على هذا النحو نتمثل كل ما هو فى الطبيعة عظيم فيتبدى لنا بدوه صغيرا ، أو بعبارة أدق نتمثل خيالنا ، رغم كونه بغير حدود ، ومع الطبيعة أيضا ، تتمثلها متضالين أمام مثل العقل حين يراد عرضها فى الاطار الحسي اللائم .

٢٨ - فشل جميع المحاولات الفلسفية لإثبات العدل الإلهي

« تيوديسييه » (١٧٩١) (١) :

اللاهوت دفاع عما اتصف به خالق العالم من حكمة عالية ، وتفنيد لجميع الاعتراضات القائمة على ما فى العالم من عيوب . ويسمى ذلك باسم « القتال فى سبيل الله » ، وإن يكن من الجائز أن يكون قتالا فى سبيل ما تدعيه عقولنا التى تعجز عن معرفة حدودها والوقوف عندها . وقد لا تكون تلك أفضل سبيل ؛ غير أن للمخلوق الناطق فى امتحان كمثل

(١) أنظر النص فى ترجمة يول فستويجير ، باريس ١٩٦٣ ص ١٩٥ -

٢١٤ ومختصر النص فى : رابل : «كانط» ص ٢٣٣ - ٢٣٥ .

قضية أو مذهب يتطلب احترامه قبل الخضوع له ، حتى يكون احترامه صادقا لا رياء فيه .

يجب على من يتصدى للدفاع عن قضية الله أن يثبت : اما أن نعه عيبا ليس كذلك فى واقع الامر ؛ او أنه يجب أن ننظر اليه على أنه نتيجة لطبيعة الاشياء لا مفر منها ، او أنه لا يجوز نسبته الى الخالق بل الى الناس او الى مخلوقات روحية أخرى .

ان المؤلفين فى « علم العدل الالهى » (تيوديسييه) موافقون على أن هذا التدليل يجب أن يعرض أمام محكمة العقل ، وهم ربما لا يعمدون ، أثناء عرض النزاع ، الى رفض هذه المحكمة بدعوى عدم الاختصاص . ويجب عليهم أن يناقشوا هذه الاعتراضات فى صراحة ، وأن يبينوا أنها لا ضير منها فى الواقع على فكرتنا عن الحكمة الالهية . وليس بهم حاجة الى اقامة البرهان على حكمة الله مستنديين الى تجربة هذا العالم ، فهم لا يستطيعون أن يفلحوا فى هذا على أى حال ، لأن احاطة علم الله تكون مطلوبة لاثبات أن هذا العالم لا يمكن أن يفوقه فى الكمال أى عالم آخر .

والعيوب التى يعترض بها على ثلاثة أنواع :

١ - ما هو معيب على الاطلاق ، سواء من حيث هو غاية أو من

حيث هو وسيلة (الشر الاخلاقى ، الاثم) .

٢ - ما هو معيب فى بعض الاحوال ، ويمكن أن يستعمل وسيلة

لا غاية أبدا (العيوب البحثية كالالم) .

٣ — التنافر وفقدان التناسب بين الجريمة والعقاب .

هذه الاعتراضات يوجهونها فيما يبدو الى ثلاث صفات اتصفت بها
حكمة الله ، وهى الصفات التالية :

« قداسته » من حيث انه مشرع ، يقابلها وجود الشر الاخلاقى .
و « رحمته » من حيث انه حاكم ، يقابلها معاناة الخلق للشدائد
والآلام .

و « عدالته » من حيث انه فاض ، يقابلها الامر الواقع وهو ان الاشرار
يفسدون فى الارض ولا ينالون القصاص على ما اقترفوا من آثام .

هذه الصفات الثلاث ، على هذا الترتيب ، هى قوام مفهومنا الاخلاقى
لفكرة الله . والقدااسة يجب ان تكون لها الصدارة ، اذ لو ان التشريع كان
خاضعا للرحمة لما كان هنالك كرامة ولا تصور للواجب . ان الانسان
يطلب السعادة اولا . ولكنه يسلم ولو عن غير رغبة ، بأنه لابد ان يصح
اهلالها باستعمال حريته وفقا للقوانين المقدسة . وما من جور فى العالم
يثير عقول الناس أشد مما يثيرها انتقاء العدالة . وليست الشكوى مما
يلقى الاخيار من شقاء وبلاء بقدر ما تكون مما يلقي الاشرار من نعيم مقيم .

ولو اتفق لواحد من الاشرار ، ولاسيما اذا كان من اهل القوة والبأس ،
ان امتدت اليه يد القصاص ، لرايت المتفرج المحايد مبتهجا بذلك وشاعرا
كأن صلحا قد عقد بينه وبين السماء . فما من مشهد من روائع مشاهد
الطبيعة يستطيع أن يحركه وأن يبهره فزقع من نفسه هذا الموقع
قدر ما يكشف هذا الحادث امام عينيه « يد الله » . ولم كان ذلك ؟ لانه

يستشف هنا تجليات العالم الاخلاقي في النوع الفريد من الصالات، التي يستطيع الانسان فيها ان يؤمل في شهود هذا التجلي في هذه الدنيا «

(وهنا يناقش كانط جميع الخجج التي جرت عادة الكتاب ان يوردوها اعتراضا أو نفاعا من رحمة الله وعذله ، ولا يجيد منها دليلا واحدا حاسما) .

ونتيجة هذه القضية المرفوعة أمام محكمة الفلسفة هو أنه ما من تيوديسيه قد أفلح حتى اليوم في تبرير الحكمة الاخلاقية في تدبير العالم ودفع الشكوك عنها . ان لدينا تصورا للحكمة تكتية في تدبير العالم قد أتت الى فيزيقي (فيزيكو تيولوجيا) . وانما نحصل على تصور للحكمة الاخلاقية عن طريق عقلنا العملي . والذي ينقصنا هو ان نرى على اى وجه تتحقق الوحدة بين الحكمة التكتية والحكمة الاخلاقية . وربما أمكن ان يفهم هذا لو أننا استطعنا ان نتفد الى العالم غير الحسى ، وان نتبين علاقته بالعالم الحسى . كل تيوديسيه يحتاج الى ان يكون تأيلا للعالم من حيث هو تعبير عن مقاصد الله ، ولكنه من هذه الجهة كتاب مغلق بالنسبة اليها .

في العهد القديم من الكتاب المقدس يقول أيوب لاصحابه : « أعن الله بالباطل تدافعون ؟ أواجه الله بمتغون ؟ إنه سينزل بكم العقاب ، فإنه لا يحب القوم المنافقين . . . » (١) .

(١) . العهد القديم : سفر أيوب : ١٣ ، ٧ - ١٠ (الصياغة العربية في هذين الموضعين من الكتاب المقدس من تلخى : .

والنظرية التي يذهب اليها أصحابه عليها مظهر للنظر العقلى وعليها
ايضا مظهر التدين والتقوى . واكبر الظن أن مصير أيوب كان يمكن أن
يكون أشقى وأقسى لو قدر له أن يقف أمام محكمة أعضاؤها من اللاهوتيين
القطيعيين — محكمة تفتيش ، أو مجمع رؤساء دينيين ، أو مجلس اكيريكي
من مجالس إيماننا هذه — ولكن الحكم الالهى قد أنصف الرجل الصادق وحكم
على المراعين .

لقد انتهت شكوك أيوب نهاية عجيبة ، إذ جاءت اقرار صريحا بالجهل .
وهذه الطريقة انما يمكن أن تثبت الايمان فى قلب رجل استطاع فى غمرة
المحنة والبلاء أن يقول : « حتى الساعة التى الاقى فيها منلتى ، لن أحيى
عن سبيل التقوى » .

لم تكن اخلاقية أيوب نتيجة لايمانه ، بل كان ايمانه نتيجة لاخلاقته :
لم يجعل دينه تسولا لمرضاة الله ، بل اقامه على حياة فاضلة وقلب سليم

٢٩ — « الدين فى حدود العقل وحده » (١٧٩٣) (١) :
تصدير الطبعة الاولى :

« الاخلاقية ليست بحاجة الى الدين . فالأخلاق قائمة على تصور
الانسان بما هو كائن حراً ، ومن يلزم نفسه الخضوع لقوانين غير مشروطة

(١) انظر : كانط : « الدين فى حدود العقل وحده » ترجمة فرنسية
بقلم جيلان باريس ١٩٤٣ ؛ ص ٢١ بع ، وترجمة انجليزية بقلم رابسل :
« كانط » اكسفورد ١٩٦٣ ص ٢٣٧ .

فلا يحتاج الى فكرة كائن مغاير له أعلى منه لكي يعرف واجبه ولا يحتاج الى باعث آخر غير القانون لكي براعيه . الاخلاقية مستكنية بذاتها ، بفضل العقل العملى الخالص ...

لكي تدعن كل قاعدة للقانون الاخلاقى يجب ان تتخذ صورة قانون («افعل بحيث تصير قاعدة فعلك قانونا شموليا ») . وما من باعث مبادئ يطلب لتحديد الارادة الحرة ، مهما يكن من شعور الانسان بحاجة اخلاقية لتصورخير أقصى نتيجة للقيام بالواجب على الوجه الصحيح ...

فالاخلاقه تؤدي الى الدين حتما ، اذ ترتفع الى فكرة مشرع اخلاقى عظيم القدرة ، بواسطته يتيسر لما ينبغى ان يكون الغاية القصوى للانسان ان يصير ايضا الغاية القصوى لخلق العالم .

واذا كانت الاخلاقية ترى فى قداسة قانونها موضوعا لاعظم احترام فهى فى مرتبة الدين ترى فى العلة المنشئة لهذه القوانين موضوعا للعبادة وتتبدى فى تمام جلالتها . ولكن كل شيء ، مهما يكن من سموه ، يتضائل تحت ايدى الناس ، اذا تناولوا فكرته من زاوية استعمالهم الخاص . ومما يؤسف له ان ما لا يمكن ان يكرم الا من حيث ان احترامه حر ، لا يلبث ان يحاط بقوانين قاهرة تفرض على الناس ذلك الاحترام ، وتجعل كل رأى عرضة للوقوع تحت طائلة الرقابة الشديدة .

ومع ذلك فمن حيث ان الامر بطاعة الحاكم امر اخلاقى ، وينبغى بهذه الصفة ان يعتبر واجبا دينيا ، فيجعل بكتاب كتابى هكذا ، يلتبس تكوين

تصور للدين محدد ، أن يعطي مثلاً لهذه الطاعة . وذلك لا يمكن أن يكون بالاذعان لقرار حكومي منعزل ، بل بملاحظة جميع الاوامر في جملتها .

ان اللاهوتى الذى يقوم بالرقابة على المطبوعات قد يقصر النظر على صلاح النفوس ، وقد يرى من واجبه ، باعتباره عضواً من أعضاء هيئة التدريس فى جامعة مقصدها ازدهار العلم والمعرفة ، أن يضيق من سلطات الرقابة اللاهوتية حتى لا تفسد على أصحاب المهن العلمية أعمالهم وبحوثهم ، يجب أن يكون لأهل البحث اليد العليا . لو أننا تخلينا عن هذه القاعدة لصرنا الى حال كتلك التى سادت أيام جاليليو ، حين تجرأ اللاهوتيون من أصحاب الكتاب المقدس على اقحام أنفسهم حتى فى علم الفلك أو فى تاريخ الارض القديم . ولكن هناك أيضاً اللاهوت الفلسفى ، ويجب أن تتوفر له الحرية الكاملة ما دام ملتزماً بمجال العقل وحده ، فإذا خرج الفيلسوف عن هذه الحدود واراد تغيير تعاليم اللاهوت كان للتسييس فى الرقابة حق لا نزاع فيه . ولكن الدين الذى يعلن الحرب على العقل لا يستطيع الصمود فى الميدان زمناً طويلاً . اليس من الحكمة أن يزود طلاب اللاهوت ، بعد استكمال برامج دراستهم اللاهوتية ، بمجاضرات خاصة عن النظرية الفلسفية الى الدين ، توسيعاً لأفاقهم وتدعيماً لمكاتبهم ؟ ومتى تم ذلك سناغ لاهوت فيريقى (فيزيکو تبولوجيا) . وانما نحصل على تصور للحكمة الاخلاقية آرائه ، على شرط أن يستمع اليه ؛ أما اخفاء الصعوبات بل التثبيد باباحة مناقشتها بحجة المروق من الدين ، فتلك حيلة هزيلة لا تدوم . وإذا رفض اللاهوتى الكتلى أن ينظر فى المشكلات صراحة ويأطمئنان ، فإن أحداً لا يعرف فى النهاية موقفة هو من النظرية الدينية فى جملتها .

وفى المقالات الاربع التالية رأيت أن أعرض لعلاقة الدين بالطبيعة البشرية بما ركب فيها من استعدادات حسنة وأخرى سيئة ، وجعلت العلاقة بين المبدأ الحسن والمبدأ السيء كالعلاقة بين علتين فاعلتين مستقلتين تؤثران فى الإنسان وتعملان عملهما فيه .

٢٩ — الدين العقلى (١) :

تصدير الطبعة الثانية (١٧٩٤) :

كثر التساؤل عن المعنى الذى يدل عليه عنوان الكتاب ، وعن القصد الذى رميت اليه من تأليفه . لذلك رأيت أن أدلى هنا بهذا البيان :

أن الوحي يمكن أيضا أن يشتمل فى ذاته على دين عقلى محض . ولكن ديناً عقلياً محضاً لا يمكن أن يشتمل على العنصر التاريخى من الوحي . والفيلسوف من حيث هو صاحب العقل الخالص لا بد له من أن يقصر نظره على الدائرة الضيقة ، وأن يتغاضى عن كل تجربة .

وعلى هذا الأساس أستطيع أن أبداً من أى شيء ينظر اليه على أنه وحي وأغض النظر عن دين العقل الخالص ، وأنظر فى الوحي من حيث هو نسق تاريخى وأتقارن بينه وبين التصورات الاخلاقية ، وأرى اذا كان ذلك النسق لا يؤدى بنا الى الدين العقلى المحض نفسه . فاذا نجحنا فى ذلك استطعنا حينئذ أن نقول ان بين العقل والنقل (الكتاب المقدس) من الائتلاف والاتساق ما يجعل الشخص الذى يتبع النقل مهتدياً بالمبادئ الاخلاقية ، على وفاء

(١) نفس المصدر السابق ، جيلان ص ٣١ — ٣٣ .

مع العقل أيضا . ولو لم يكن الأمر كذلك لكان هفالك أما ديننا في شخص واحد ، وهو أمر غير معقول ، وأما دين وشعائر ، وفي هذه الحالة ، مدامت الشعائر ليست كالدین غاية في ذاتها بل وسيلة ، فيجب المزج بينهما فترة من الزمان ، لأنهما سرعان ما ينفصلان كما ينفصل الزيت عن الماء ، ويطفو بالضرورة العنصر الأخلاقي الخالص (دين العقل) .

لقد نوهت في التصدير الأول بأن ذلك الاتفاق أو محاولة الوصول إليه أمر من حق الفكر الذي يدرس الدين من وجهة النظر الفلسفية أن يخوض فيه ، وأن هذا ليس تعديا على حقوق اللاهوتى الكتابى بحال من الأحوال . وبعد أن أبديت هذا الرأى وجدته مبسوطا في كتاب «الأخلاق» (الجزء الأول) للمرحوم ميخائيليس ، وهو رجل متبحر في هذين المجالين ، ووجدته يتناول الرأى بالتطبيق في ثنايا الكتاب كله دون أن ترى فيه الكلية العليا (١) شيئا ينقص من حقوقها .

ان متاعب الشيخوخة تحول بينى وبين الرد على الناقد الشهير « السيد مستور » الذى تولى التعقيب على كتابى بما عهد فيه من حصافة ونزاهة يستحقان متى الشكر العميق . ولكن لا بد لى من الرد على نقد صدر من « جرايفزوالد » فأقول : ان فهم مضمون الكتاب فى جوهره لا تتطلب معرفته شيئا سوى الآراء الأخلاقية المتداولة دون حاجة الى التفكير فى « نقد العقل العلى » ولا فى « نقد العقل النظرى » .

وإذا كانت الفضيلة ، من حيث هى قدرة على أداء أفعال مطابقة

(١) يقصد كلية اللاهوت .

للواجب (بحسب شرعيتها) اسميها «فضيلة ظاهراتية» ، والفضيلة من حيث
هى استعداد ثابت للقيام بهذه الافعال باملاء من الواجب (بسبب اخلاقيتها)
اسميها «فضيلة نوميئالية» — فهذان المصطلحان انما استعملتهما من اجل
التعليم فى المدارس . ولكنه الامر نفسه ميسور فهمه ويعلمه المعلمون للصبيان
كما تتناول الخطب والواعظ الموجهة الى الجمهور .

ولوددت أن يتيسر لنا أن نتحدث مثل هذا الحديث عن أسرار الطبيعة
الالهية المتضمنة فى كتب العقيدة ، والتي يخوضون فيها وكأنها أمور فى
متناول أفهام العامة ! » .

٣٠ — روح الصلاة : الإيمان الاخلاقى (١) :

(١) الصلاة بما هى شعيرة داخلية صورية ، ومن ثم بما هى
وسيلة يتوسل بها الى استئثار نعم الله ، هى من قبيل الاوهام والخزعبلات ؛
لانها عبارة عن الجهر برغباتنا لكائن لا يتطلب اطلاقا ممن يرغب فى شئ أن
يجاهر له بما فى خيلته . واذن فنحن لا نحقق بها شيئا ، ولا نؤدى
واجبا مما فرضه الله علينا من أوامر ، ولا نؤدى خدمة الله . ان الرغبة
الصادقة المصاحبة لجميع أفعالنا والقصد الى القيام بها ابتغاء وجه الله :
تلك هى « روح الصلاة » وجوهرها الصحيح ، الذى نستطيع أن نوجده
ويجب أن نزكيه فى أنفسنا « دون انقطاع » .

(١) كانط : « الدين فى حدود العقل وحده » ترجمة جيلان ، ص ٢٥٣

٢٥٧ — رابل ، ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

أما وضع هذه الرغبة في صنيغ ومراسم ، والباس بها ثوب الكلمات ، فقد يكون لذلك على الأكثر قيمة الوسيلة لاشعال جذوة هذه النية فينا ، ولكن لا يمكن أن يكون له علاقة مباشرة بمرضياة الله ، ومن ثم لا يمكن أن يكون واجبا على كل واحد منا ؛ والواقع أن الوسيلة لا يطلبها الا من يحتاج اليها لتحقيق غايات معينة . وكل الناس ليسوا في حاجة الى هذه الوسيلة . والواجب أن يكون سعيًا ، بالاداب على تطهير النية الاخلاقية واعلائها ، الى ايقاظ روح الصلاة هذه في انفسنا ايقاظا كاميا يهيء لخرفيتها أن تختفى آخر الامر في استعمالنا الشخصي : لان الحرفية ، ككل ما هو موجه على نحو غير مباشر الى غرض معين ، تضعف اثر الفكرة الاخلاقية (التي اذا نظر اليها من الناحية الذاتية سميت « خشوعا » .

والانسان اذا تأمل الحكمة العميقة في مخلوقات الله صغيرها وكبيرها يشعر بحال من الخضوع يسميها عبادة ، يفنى الانسان فيها عن شخصيه ويشعر كذلك من جهة مضيره الاخلاقي بقوة ترفع النفس الى مقام لا سبيل الى وصفه ، ويبدو كل كلام بالقياس اليه اصواتا جوفاء لا معنى لها .

(ب) والتردد على الكنيسة ، من حيث هو أداء لشعير خارجية علنية ، امر لا غبار عليه ، ليس فقط باعتباره تمثيلا محسوسا للمشاركة بين اخوان في الدين ووسيلة للقدوة الحسنة لكل واحد ، ولكنه ايضا يتعين على المتدينين أن يؤدوه مباشرة لمصلحة المجموع ، من حيث هم مواطنون في دولة الهية يجب تمثيلها على الارض اما استغلال ذلك وسيلة للتقرب الى الله

يؤلفى لاستلاب رضاء ، فهو وهم وبخداع يخفى عينا اخلاقيا في النية ،
ولا يجدي المرء شيئا من جهة كونه مواطنا في مملكة الله . . .

لاغربة اذن في ان تعم الشكوى من ضالة اثر الدين على صلاح اخلاق
الناس . ومع ذلك فان المعلم الاتجيسل قال : « انما تعرف الاشجار الطيبة
مثمراتها . . »

٣١ - مشروع للسلام الدائم (١٧٩٥) (١) :

المواد التمهيدية لتحقيق سلام دائم بين الدول :

المادة الاولى : « ان معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة اذا انطلوت
نية عاقدتها على امر من شأنه اثاره الحرب في المستقبل . »

ذلك ان مثل هذه المعاهدة لا تعدو ان تكون هدنة ، او وقفا للتسلح ،
لا سلاما يقطع دائر كل عدوان . وان وصف سلام كهذا بانه دائم فهو لغو
مريب : فان معاهدة السلام يجب ان تقضى على جميع انساب الخيبر في
المستقبل ، وان تكن تلك الاسباب مجهولة في حينها من طرفي التعاقد ،
ولا يجوز التفتيش عنها واستخلاصها من وثائق السجلات ببراعة فائقة .
واذا انطوت السريرة على الرغبة في انتهاز الفرصة المناسبة في المستقبل
للتقم بمزاعم قديمة ، نون ان يحرض احد الطرفين على التنص عليها . لان
كليهما قد استنفد قواه بحيث لا يقوى على القتال . فذلك ممسك هو

(١) كائط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتها العربية ، الطبعة الثانية ،

أدخل في باب حيل اليسوعيين ، وينبغي أن تترفع عنه كرامة الملوك كما تترفع
عنه كرامة وُزرائهم : على هذا النحو يكون النظر لدى من يريد أن يرى الأمر
على ما هو عليه .

ولكننا إذا جاربنا آراء المستثيرين من أساطين الفن السياسى ، فجعلنا
شرف الدولة فى مداومة على زيادة قوتها ، مهما تكن الوسائل ، فأغلب
الظن أن حكما كهذا سيبدو للناس حذقة وفيهقة مدرسية .



المادة الثانية : « أن إلى دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) . لا يجوز
أن تملكها دولة أخرى ، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء
أو الهبة » : (١) .

فليست الدولة متاعا (كرقعة الأرض التى اتخذتها لها وطنا) ، وإنما
هى جماعة إنسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطانه عليها أو يتصرف
فى شئونها . فإن الدولة كجذع شجرة لها أصولها الخاصة ، وادماجها فى
دولة أخرى كما لو كانت نباتا يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدها من وجودها
باعتبارها شخصا معنويا ، وجعلها شيئا من الأشياء . وفى هذا الانماج
نقض لفكرة التعاقد الأصلى الذى لا يمكن بدونه تصور أى حق على شعب .
ولا يجهل أحد مقدار ما تعرضت له أوروبا من أخطار ، حتى زماننا هذا ،
بسبب وهم عن هذا الضرب من الحيازة قد شاع عند أهلها ولم يخطر

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتها العربية — ص ٣٨ — ٤٠ .

قط على بال أحد من أهل البلاد الأخرى في العالم ، فسول لهم ذلك الوهم ، أن الدول نفسها يباح لها أن تتزاوج فيما بينها : وأنها لحيلة جديدة تصنعها الدول لتصل — عن طريق المصاهرة بين العائلات ودون أن تكلف نفسها عناء — إلى السيادة على غيرها وتوسيع رقعة ممتلكاتها .

ومن هذا القبيل أيضا ما تعتمد اليه بعض الدول من تلجير فرق من جيشها لدولة أخرى ، لا لمقابلة عدو مشترك — هذا الصنيع يندرج تحت هذا المبدأ . فان من يفعل هذا يستعمل « الأشخاص » وكأنهم « أشياء » يسخرها ويستهلكها على هواه » .



المادة الثالثة : « لا يجوز لأى دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها » (١) .

نتساءل ما الذى يمكن أن يبرر هذا التدخل ؟ ربما كان البور ما ينكشف من مساوىء الدولة أمام رعايا دولة أخرى . ولكن هذه المساوىء قد تثتفع بها الدولة الأخرى ، اذ تكون لها نذيرا بما يجره الفجور على شعب من ويال واهوال . على أنه يمكن أن يقال بوجه عام ان المثل السئ المعطى من شخص حر التصرف لشخص آخر ، من حيث هو « منكر مقبول » ليس فيه افتئات على حقوقه .

والامر بخلاف ذلك اذا ما حدث في دولة منازعات داخلية أدت

(١) كائط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ص ٤٤-٤٥ .

التي انقسامها شطرين ، كل منهما يمثل لذاته دولة تدعى أحقيتها في السيادة على الكل ، فان بذل المعونة لاحدهما من دولة أجنبية لايعتبر تدخلا من هذه في نظام تلك (نظرا لومتوع الشقاق والفوضى هنالك) . ومالم يصيب الانقسام الداخلى الى مثل هذا التئرم ، فان تدخل الدول الاجنبية في شئون شعب لا يكافح الا الفساد الداخلى فيه ، دون أن يقع تحت تأثير شعب آخر . يكون إفتباتنا على حقوق ذلك الشعب ، وتبجحا في اقترااف المنكر وزعزعة لاستقلال الدول جميعا .

المادة النهائية الاولى لتحقيق السلام الدائم (١) :

« يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستورا جمهوريا »

ان الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الاصلى التى يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانونى لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهورى ، وذلك لانه قائم :

١. — على مبدأ الحرية لاعضاء جماعة ما . (من حيث هم اناس) .

٢. — على مبادئ « تبعية » الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث

هم مخاطبون بهذا التشريع) .

٣. — على « المساواة » بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين) .
واذن فهذا الدستور في ذاته ، من حيث القانون ، هو الاصل الذى تبنى

(١) كانت : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية : ص ٣٥—٥٧ .

عليه جميع أنواع الدساتير . بقى علينا أن نعرف اذا كان هو أيضا الدستور الذى يستطيع أن يؤدى الى سلام دائم .

ان الدستور الجمهورى : فضلا عن صفاء مصدره ، من حيث أنه مستمد من المنبع الخالص الذى تتبع منه فكرة الحق ، يمتاز بأنه يرينا فى الافق البعيد ، النتيجة التى ترنو اليها أبصارنا ، أعنى السلام الدائم . واليك تعليل ذلك : اذا كان القرار بأن تقع الحرب أو ألا تقع لا يمكن اتخاذه الا برضاء المواطنين وهو أمر لامناص منه فى دستور جمهورى — فمن الطبيعى جدا أنه مادام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمعاناة شرور الحرب وكوارثها ، فهم مضطرون الى أن يترددوا فى الامر ، وإلى أن يطيلوا التفكير فيه ، قبل أن يقدموا على لعبة خطيرة كهذه : اذ يلزمهم أن يخوضوا هم أنفسهم غمار الحرب وأن يشاركوا بأموالهم فى نفقاتها ، وأن يتكلفوا العناء فى تعمير ما خلفته وراءها من خراب ودمار ، وعليهم بعد هذا كله أن يعقدوا قرضا وطنيا يجعل السلام نفسه عبئا ثقيلا ولن يتيسر الوفاء به أبدا ، لان الحروب متجددة دائما . فى حين أن الدستور الذى لا يكون الفرد فيه مواطنا . وبالتالي الدستور غير الجمهورى ، انما تقرر الحرب غيه بأقل قسط من التدبر والتفكير : لان ولى الامر ليس بعضو فى الدولة ، بل هو مالكها . ولأنه لا يخشى ان وقعت الحرب أن تؤثر فى مائنته أو فى قنصه أو دور لهوه فى حفلات بلاطه . . . الخ ؛ فهو يستطيع ان أن يقرر الحرب لأوهى الأسباب : « كما لو كان يقرر رحلة للهو ولا يبالى أن يترك مهمة تدبيرهنا للدبلوماسيين من رجاله ، وهم دائما على أتم استعداد لذلك » .

مادة سرية للسلام الدائم (١) :

من البصر بالامور أن «تدعو» الدولة رعاياها (ومنهم الفلاسفة) الى اعلان آرائهم في مبادئ سلوكها بازاء الدول الاخرى ، والتحدث بحرية وبصراحة عن الاجكام العامة المتعلقة بالحرب والسلام (لانهم لا يلبثون ان يصرحوا بآرائهم من تلقاء أنفسهم ما لم يمنعهم من ذلك مانع) . ولا نفنى بهذا ان الدولة يجب ان تفضل مبادئ الفلسفة على فتاوى فقهاء القانون الممثلين لسلطة الدولة ، وانما نقصد ان نقول انه يجب عليها ان « تستمع » الى آراء الفلاسفة ، فرجل القانون الذي اتخذ « ميزان » الحق و « سيف » العدالة زمرا لنشاطه قد دأب على استعمال السيف ، ليس فقط لكي ينأى بالحق عن جميع المؤثرات الخارجية ، بل لكي يضعه احيانا في احدى كفتي الميزان ، اذا وجد ان تلك الكفة لم ترجح على نحو ما يريد . والواقع ان هذا اغراء شديد لرجل القانون الذي ليس في الوقت نفسه فيلسوفا : لأن اختصاصه لا يعدو تطبيق القوانين القائمة ، لا البحث فيما اذا كانت محتاجة الى اصلاح او تعديل ، ولأن هذا الاختصاص مع أن له في الحقيقة وظيفة متواضعة يراه ذا منزلة رفيعة بين الكليات لما يلبسه من سلطان (كما هو الشأن أيضا في الكليتين الاخرين (٢) . ولم تستطع « كلية

(١) كانط : « مشروع للسلام الدائم » ترجمتنا العربية ص ٩٥-٩٧ .

(٢) ويشير كانط هنا الى التنافس بين الكليات الاربع في الجامعات

الالمانية حينذاك : كليات الفلسفة واللاهوت والحقوق والطب (راجع :

كانط « تنازع الكليات ») .

الفلسفة « أن تواجه هذه القوى المتضاربة ، فليثبت فى مرتبه أدنى بالقياس اليها .

ولهذا توصف الفلسفة مثلاً بأنها «خادمة» اللاهوت (وبكذلك تقول عنها الكلستان الاخريان) . ولكن احدا لم يوضح لنا الامر ، فلا ندري أنتقم الفلسفة سيدتها حاملة المشعل بيدها ، أم تتبعها حاملة خيل ثوبها ؟ .

لا رجاء فى أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكا ، وما ينبغى أن يكون ذلك مأمولا : لأن ولاية السلطة من شأنها أن تفسد حكم العقل وأن تقضى على حريته قضاء لامرد له . ولكن الملوك أو الشعوب المالكة (أى التى تحكم نفسها طبقا لقوانين المساواة) ، لا ترضى بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تلتزم الصمت فلا يسمع لها صوت ، بل تدع لها حرية الجهر بأرائها والتعبير عنها صراحة ، وهذا أمر لا غناء للملوك ولا للشعوب عنه : لأن فيه ابانة لشئوتهم وهداية لسبيلهم ، على أن الفلاسفة بطبيعتهم عاجزون عن أن يحشدوا الحشود أو أن يتجمعوا فى النوادي والاحزاب ، فلا يمكن أن تحوم حولهم شبهة الدعاية .

فشته ومثالية العمل

(١) فشته ، سيرته ونمط فكره

(٢) فشته ومثالية العمل

(٣) نداءات الى الامة الالمانية

(٤) اثر النداءات

فشته: سيرة ونمط فكرة

(١) فشته والمثالية الألمانية :

عوامل كثيرة قد اجتمعت فجعلت سيرة «فشته» وفلسفته جديرتين بالدرس والعناية : فالفلسفة الفشتية قد برزت وتألقت حين اشتد تأثير الفلسفة « التقديرية » في ألمانيا وفي غيرها من بلاد أوروبا ؛ وكان فشته أول من نهض بمهمة شاقة ، هي بسط المذهب السكاني واصلاح أمره ؛ واتفق نشاطه الفكرى في فترة شهدت حدوث تغيرات بعيدة المدى في الشعب الألماني ، وهي تغيرات أدى فشته فيها دورا تاريخيا حاسما . ولا خلاف اليوم في أن في دراسة آراء فشته منفعة عملية فوق قيمتها الفلسفية : انها تبين لنا في جلاء مواضع الاتصال بين فكر الفيلسوف وبين روح عصرنا الحاضر ؛ فقد وقع لفشته ما يقع في الغالب للمفكرين المبتكرين ، انهم سباقون متقدمون على زمانهم ؛ وكثير من أفكار هذا الفيلسوف ، اذا هي فهمت على معناها الصحيح بغير تحريف ، لا تزال تجيب عن حاجات كثيرة نحسها الان احساسا شديدا .

لقد كان فشته يقول : « ان كل ما هو عظيم وكل ما هو حسن وجميل في عصرنا هذا يرجع كله الى أن رجال الماضي النبلاء الاقوياء قد ضحوا من أجل المبادئ والأفكار بجميع مباحج الحياة » . وهذه العبارة تدل على الروح التي سادت فلسفته ، وعلى المبادئ التي أضاعت حياته : — لقد

بالكرامة مرهف حاد . وبغير هذه الارادة وهذا الشعور لا يستطيع المرء أن يمضى فى الدفاع عن ذلك الاعتقاد الراسخ بأن للراى الحر حقوقا خالدة وأن للجوانى صدارة على البرائى .

(ب) شخصية فشتنه وعصره :

تولى « فشتنه » بعد «كانط» قيادة الفكر الفلسفى الالمانى ، ومضى به قدما الى أوج عظمته ، فحقق ما تنبأ به « شلنج » ، حين صرح بأن « فشتنه » سيحمل الفلسفة الى ارتفاع شاهق يجعل معظم رجالنا من أتباع كانط الحاليين يشعرون بشيء من الدوار . . . » وما حكم به « شليجل » حين تحدث عن التيارات الثلاثة الكبرى التى سادت فى القرن التاسع عشر ، فقال : « ان الثورة الفرنساوية ، ونظرية العلم لفشتنه ، وفيلهم ما يستر لجوته — هى أهم الحركات العصرية فى مجال السياسة والفلسفة والادب . فمن أنكر هذه المقارنة ولم ير أهمية لثورة غير مادية بغير ضجة ، مثل هذا لم يرتفع بعد الى النظر من وجهة تاريخ الانسانية ، بما لهذه النظرة من جلال ورحابة » .

ولد فشتنه فى « رامنوا » فى ١٩ مايو سنة ١٧٦٢ . وكان بين فشتنه وأمه وجوه شبه غير مألوفة من جهة الملامح البدنية والسمات الاخلاقية . فمنذ طفولته الاولى تكشفت أخلاقه عن الاستقلال والروية ، وسرعة الفهم وحضور البديهة . وقد تكفل بنفقات تعليمه ثرى من الاثرياء أعجيب بمواهبه المتفحة . وعاصر فشتنه المعركة اللاهوتية التى قادها « لسنج » ونهل من الفلسفة والالهيات ما استطاع فى « بينا » و « ليسنج » . وفى ابان

دراسته فى « كونجىز برج » قصد الى زيادة « كائىط » ، وأطلعته على كتاب من تأليفه عنوائه « بحث تقدى لكل وحى » ، أراد أن يكون تطبيقا لذهب كائىط فى الدين . ولما نشر الكتاب غفلا من اسم مؤلفه ظنه النقاد من تأليف كائىط فكالوا له المديح والتناء . ونشر بعد ذلك كتابا عنوائه « تصحيح آراء الجمهور عن الثورة الفرنساوية » ، رجب به المفكرون الألمان ترحيبا وقيرا . غير أن تمجيد الفيلسوف للثورة كان مثارا لشبهة « اليعقوبية » ، فدفع عن نفسه هذه الشبهة ، كما سيدفع عن نفسه بعد ذلك تهمة الإلحاد ولما ذاع اسمه عرضت عليه جامعة « يينا » كرسى الفلسفة فيها (١٧٩٤) ، ومن « يينا » أخذت آراؤه فى النىوع : قبلها « شلنج » و « رينهولد » و « شليجل » ، وكتب اليه « جوته » منوها بنظريته فى المعرفة . وفى هذه المرحلة من حياته العقلية أصدر كتاب « أساس نظرية العلم » (١٧٩٤) ، ثم هذبه ونقحه ونشره بعنوان « المدخل الأول لنظرية العلم » (١٧٩٧) وهو أفضل ما يعبر عن نظريته فى المعرفة ، ويسط فثسته نظريته فى الحقوق ومذهبه فى الاخلاق فى كتابيه « الحق الطبيعى » (١٨١٦) و « الاخلاق » (١٧٩٨) .

وقد كانت حياة فثسته فى جامعة « يينا » حياة حافلة بالمكاره والخطوب . فقد وقع الخلاف بينه وبين زملائه المشتغلين بالفلسفة ، اذ أبوا أن يتابعوه فى اصلاحه لفلسفة كائىط . وكذلك نشب النزاع بينه وبين اللاهوتيين اذ استنكروا منه أى يفتح سلسلة من المحاضرات الاختيارية يلقيها على الطلاب يوم الاحد عن « مهمة الفكر فى المجتمع » . وعلى أثرها انعقد المجلس الملى فى « يينا » وأصدر حكمه عليه ، كما أصدرت محكمة اثينا حكمها

على سقراط من قبل ، وبخلاصة الاتهام أنه مدبر للثورة ، مفسد للشعبية ، يريد الاستعاضة عن طقوس الدين بأحكام العقل .

وما لبث فشتسه أن اختلف مع الطلاب ، حين أراد أن يصلح من حياة الغلظة والقسوة التي كانت سائدة في جميعياتهم فترة طويلة من الزمان . ولكن الصراع الخطير هو صراعه مع السلطات القسائية ، فقد نشر رسالة عن « مبدأ اعتقادنا بوجود عناية الهية » (١٧١٨) أثارت عليه عاصفة من الاتهام ، صمد لها بكل ما عرف عنه من صلابة وصعوبة مراس ، ولكنها انتهت الى ابعاده عن الجامعة . وعبثا حاول ثلاثمائة من الطلاب أن يسندوا أستاذهم في موقفه : نفى الفيلسوف من جميع الولايات السبسونية ، وأضحى أستاذا بغير كرسى ومواطننا بغير وطن .

وقصد الى برلين ، ومنها كتب الى زوجته : « الان بدأ الصراع ، ولن اختلف عن المضي فيه . واى رجل ذى اثر قوى على أبناء وطنه كان لحظة شيئا غير هذا ؟ أراهلك اثني قبل عشر سنين ، ساكون قد استحققت احترام الشعب الالماني أجمع » . وقضى الاعوام التالية في برلين ، في خلوة التأمل ، مشغلا بكتابة مذهبه في صيغته النهائية . وهناك ألف كتابه « مصير الانسان » (١٨٠٠) وكتاب « السبيل الى الحياة السعيدة » (١٨٠٦) وأصدر كتابا من خيرة مؤلفاته « الملامح الكبرى للعصر الحاضر » (١٨٠٦) .

ولما جاء الوقت الذي قررت فيه بروسيا أن تقاتل نابليون ، شارك الفيلسوف في حماسة هذا النضال القومى بالقلم واللسان ، وسعى الى مرافقة الجنود في الميدان . ولكن الفرنسيين انتصروا في معركة « بينا »

فأصبحت برلين مدينة مفتوحة ، وردت بروسيا الى مقاطعاتها القديمة . ولكن فشته ظل متفائلا ، واخذ يبحث عن مبدأ يكون في آن واحد تنويعا لفلسفته السابقة كلها ووسيلة لانشاء بروسيا جديدة قوية موحدة . واتضح له انه لا بد لتحقيق هذا الهدف من تربية جديدة تبدل أخلاق الشعب الألماني تبديلا ، وتبث في نفوس الاجيال المساعدة روح الاقدام والتضحية والثورة على الطغيان ، فصمم على أن يبذل لهذه المهمة القومية كل ما أوتي من قوة وبيان .

وفي شتاء العام الدراسي ١٨٠٧ — ١٨٠٨ (١) ، وفي قاعة من قاعات أكاديمية برلين ، وإمام جمهور كبير من المستمعين ، اندس بين صفوفه جواسيس الفرنسيين ، وجه فشته سلسلة من «النداءات الى الامة المانية» دعا فيها الشبيبة الالمانية الى الجهاد الخلقى بعد أن أخفق العمل الحربي . وقد كان كل نداء منها — وسفنتاولها بعد بالتحليل — يطبع بعد القائه ويوزع في أنحاء ألمانيا كلها ، تحت عين الشرطة الفرنسية ، ودون أن تثبه الرقابة الى ما تتطوى عليه «النداءات» من ثورة عارمة ، واقتصرت تأثيره سلطات الاحتلال على وصفها بأنها «دروس عامة» القاها في برلين فيلسوف ألماني شهير ، وموضوعها : الوسائل الفاعلة لاصلاح التربية .

وفي عام ١٨١٠ عين فشته استاذا بجامعة برلين . وفي آخر عام ١٨١٢ بدأت بروسيا تعلن على رموس الاثهاد انفصالها عن نابليون : ووقع فشته مع زملائه في الجامعة بيانا تعاهدوا فيه على التضحية بالانفس والاموال

(١) في الفترة ما بين ١٣ ديسمبر ١٧٠٨ و ٢٠ مارس سنة ١٨٠٨ .

لنصرة قضية الوطن الالماني . وكانت زوجة الفيلسوف من أوائل المتطوعات
لتمريض الجنود في ساحات القتال ، فأصبحت إبان ذلك بحمي خبيثة معدية ،
وظل فشته الى جوارها ساعات طويلا ، فانتقلت العدوى منها اليه . ولم
يستطع العلاج أن يوقف تفاقم الداء . ولكن فشته أحس ابتهاجا عظيما في
اللحظات الاخيرة ، عندما جاءه نبأ جلاء الفرنسيين عن «الراين» فقال :
« لقد عوفيت الآن » ! ومات ليلة ٢٧ يناير سنة ١٨١٤ .

ان سيرة فشته تستحق أن تروى في مجلدات : فقد كان الرجل طوال
حياته مدفوعا بقوة داخلية تحمله حملا ودوما على العمل ، العمل الناجز حتى
في مجال الإنكار . ولكنه — كما قال « هفدنج » — قلما استطاع أن يترجم
هذه الحاجة الداخلية في صورة الفكر ترجمة يرضى عنها ، « وان يكن قد دأب
حتى وفاته على بذل جهده بهمة لا تكل ، لكي يحدد خطوط مذهب تحديدًا أتم
وأشمل . وفلسفة فشته ذاتها انما تعتمد على تلك الفكرة الأساسية التي
أوضحها للناس وثبتها في الأذهان أكثر مما صنع أي مفكر آخر ، وهي أن
ماهيتنا الجوانية ارادة وفعل ، وأن جميع تصوراتنا مشروطة بهذه القوة
العاملة التي هي اللب الاصيل في انيتنا وذاتنا » .

(ج) فشته والفلسفة الكانطية :

كانت فلسفة «كانط» فلسفة ضافية مترامية ، جعلت تلاميذه العديدين
يعتقون على جوانب منها، يختارها كل واحد منهم على حسب مزاجه ، فيتأملونها
على طريقتهم ويغلبونها على الجوانب الاخرى . تلك ضريبة يؤديها أصحاب
المذاهب الكبرى ، زكاة عن حضور الانتصار والمريدين ! فلا بدع أن يشتط

المتحمسون من التلاميذ ، فيحملون رسالة الأستاذ الشيخ الى آفاق وأصقاع
لم تكن في الحسبان ولا خطرت على بال .

ومثل هذا الأمر ما قد وقع لكائط في حياته : فقد ظهر فشته الشباب
على مسرح الفلسفة ، وأبدى حماسة في عرض الفلسفة النقدية ، معلنا ان
العناية الالهية قد نديته لتنفيذ وصية كائط الفلسفية . وسرعان ما بسط
فشته تلك الفلسفة بسطا جديدا حولها الى فلسفة للعمل الثورى على
الخصوص . كتب في سنة ١٧٩٧ (في المقدمة الاولى لكتابه « نظرية العلم »)
يقول : « ان مؤلف « نظرية العلم » اقتنع بعد معرفة عاجلة للادب الفلسفى
الذى ظهر في أعقاب كتب كائط ، ان الهدف الذى قصد اليه ذلك الرجل
العظيم من أحداث انقلاب تام في آراء العصر عن الفلسفة وعن العلوم كلها
معها ، قد أخفق في تحقيقه أخفاقا تاما ؛ وان أحدا من الفلاسفة العديدين
الذين جاعوا بعده لم يفهم مقصوده فهما دقيقا . ويخيل الى مؤلف نظرية
العلم أنه قد عرف ذلك الهدف ، فقرر أن يجعل حياته وقفا على بسط ذلك
الكشف العظيم الذى أتيح لذلك المفكر ، ولكن في صورة مستقلة تمام
الاستقلال عن الصورة التى عرضها كائط ، وإن يتخلف قط عن تنفيذ هذا
التنبية : لقد قلت من قبل ، وأكرر القول بأن مذهبي ما هو الا مذهب كائط ،
أعنى أنه يعبر عن وجهة النظر نفسها وأن يكن في سيره مستقلا كل الاستقلال
عن العرض الكائطى المعروف . وقد قلت هذا ، لا تغطية لنفسى وراء رجل
هو حجة العصر في الفلسفة ، ولا التماسا لسند من الخارج يستند مذهبي ،
بل قلته تقريرا للحقيقة وتوخيا للانصاف والعرفان . »

ويوم أن عكف فشتسه على دراسة الفلسفة الكانطية قطع على نفسه عهدا أن يجعلها في متناول الجمهور . فكتب الى «فايسهون» في ١٢ أبريل سنة ١٧٩٠ يقول : « منذ قرأت نقد العقل الخالص وأنا أحيأ في عالم جديد . الكتاب يهدم قضايا كنت أظنها مما لا سبيل الى نقضه ، ويثبت أشياء كنت أظن أنه لا يمكن اثباتها ، كفكرة الحرية المطلقة ، وفكرة الواجب والامر الجازم الخ . وبهذا كله أشعر أنني أسعد حالا . قبل النقد لم يكن هنالك من مذهب سوى مذهب الضرورة : والان يستطيع الانسان من جديد أن يسطر كلمة الاخلاق بعد أن حذفت من جميع القواميس اضطرابا ، واعتقد أن العقل والقلب يفبدان من ذلك الكثير» . وكان فشتسه لا يزال تحت سلطان هذا التحول في حياته حين قطع على نفسه هذا العقد في ليبسج « أمام خطيبته ، فقال لها في خطاب بتاريخ ٥ سبتمبر سنة ١٧٩٠ : « الى شارع في أن لا أعمل شيئا سوى أن أجعل هذه المبادئ في متناول الجمهور ، وأن أستعمل ما أوتيت من بيان في جعلها ذات أثر فعال في القلوب » . وفي ذلك الحين أكد نيته لصديق من بريما ، فقال « سأفرغ لفلسفة كانط متى وجدت الوقت وهدوء البال اللازمين لذلك : فان عرض مبادئ أخلاقياته في صور محببة الى الناس ، وبثها في قوة وحماسة في نفوس الجمهور قد يكون فيه خير للعالم .. وأخلاقياته لا تستعصى على هذا العرض المبسط ، ولكن الامر يتطلب فراغا واستقلالا عن مشاغل المعاش ، فهل يتحقق لي ذلك ؟ » .

ولكن تحقيق هذا التبسيط يتطلب في نظره البدء بتدعيم الاسس نفسها

التي يقوم عليها النقد ، وهي أسس لا تزال مزعومة . وهذا ما أفضى بهفشته لبعض الاصدقاء فقال : « اكتشفت أساسا جديدا يستخلص منه جماع الفلسفة بكل تيسير . ان كاتط على العموم مالك للفلسفة الحققة ، لكن فى نتائجها فقط لا فى مبادئها . هذا المفكر المنقطع النظير هو عندى دائما مثار الدهشة ؛ ان له عبقرية تكشف له الحقيقة دون ان تظهر له مبادئها ! وبالأجمال ارى أننا بعد سنة أو سنتين سيكون لنا فلسفة تعادل الهندسة فى البداةة » .

هذه الكلمات على لسان من كان قد أعلن من قبل أنه ينوى أن ينقطع كل الانقطاع لايضاح النتائج المتضمنة فى المبادئ التى كشف عنها كاتط ، قد تبدو لنا الآن غريبة بعض الغرابة . ولكن فهمها يقتضى أن نذكر طرفا من المآخذ التى تعرضت لها فلسفة كاتط فى ذلك الحين نفسه : فمن أول الامر استوقف نظر الباحثين المعاصرين الذين سبعوا الى فهم الفلسفة الكاتطية أمران : الأول : التعدم الوحدة فى المذهب « ووجود مبادئ عديدة متعارضة ؛ واستوقفهم بوجه خاص تلك الثنائية الظاهرة بين «الحساسية» التى تزود الذهن بحدسيها الفريدين ، وبين الفكر الذى له نشاط صورى بحث ، خال من كل محوى ، بحيث يقتضى لأداء عمله أن تكون الحساسية منفعة متقبلة ؛ والامر الثانى : من حيث هو نتيجة لذلك الفصل بين «صورة» المعرفة و «مادتها» ، هو افتراض «الشئ فى ذاته» أى افتراض حقيقة لا تنال فى ذاتها ، هى علة لاحوال حساسيتنا وعماد لحدوسنا الحسية .

وقد كان هفشته يقدر منذ زمان ان فلسفة كاتط محتاجة الى عرضها

عرضا جديدا . وقد باح بذلك فى نهاية سنة ١٧٩٣ الى صديقه «نيتامر» فقال : «الفلسفة النقدية فى حالتها الراهنة لا ترضينى . وهذا اقرار منى اسرح به لك وحدك . انى مقتنع كل الاقتناع بأن كانت قد اقتصر على الاشارة الى الحقيقة ، ولكنه لم يبسطها ولم يثبتها ، هذا الرجل المدهش المنقطع النظر اما أن لديه القدرة على التكهن بالحقيقة دون أن يكون له وعى بمبادئها ، واما أنه لم يقدر أن عصره جدير بأن يفضى بها اليه ، واما أنه خجل من أن يفرض على الناس الاحترام الفائق الذى يجب عليهم أن يؤوده اليه عاجلا لو اجلا . ان احدا لم يفهمه ؛ واقل الناس له فهما هم أولئك الذين توهّموا أنهم قد فهموه أحسن فهم . وان يفهمه من لم يصل بنفسه ، وبسلوك طريقه الخاص ، الى نتائج «التقد» : ويومئذ ؛ ويومئذ فقط ، يستولى على الناس ذهول . . ليس هنالك الا واقعة اصيلة واحدة للذهن الانسانى قادرة على أن تؤسس الفلسفة العامة بفرعها ، النظر والعمل . ان كانت يعلم هذه الواقعة قطعا ، ولكنه لم يتحدث عنها فى أى موضع ؛ ومن يكشف عنها يرفع عرض الفلسفة الى مقام العلم . وان يكون المخترع واحدا ممن تعجلوا فانتهموا الى مذاهبهم بعد دراسة « نقد العقل الخالص » وحده ؛ واخشى أن احدا منهم لم يفهم كانت أبدا . هذه آمالى ، يا صديقى ، ولكن أطويها فى قلبى .»

ولكن فشتنه لم يطو هذه الآمال فى صدره زمنا طويلا : ان المخترع الذى لم يتعجل الانتهاء الى مذهبه بعد دراسة «نقدالعقل الخالص» وحده ، والذى سيكشف عن الواقعة الاصيلية القادرة على تأسيس الفلسفة العامة ورفع عرض الفلسفة الى مقام العلم ، هو فشتنه نفسه . .

رينهولد هذه قد أشارت الى الاتجاه الذى أحس أنصار كانتط بالحاجة الى اتخاذه لاعسادة بناء المذهب .

هذه الميول النازعة الى البحث عن المبدأ الاول قد أعطاهما فشته الصورة الأتم والأعمق والأشمل : المبدأ الاول هو « الانا المطلقة » . الانا تضع كينونتها الخاصة بها اطلاقا . ولتنظر كيف فسر فشته وضع مبدئه الاول .

أدر وجهك من كل ما يحيط بك ، لكى تمد بصرك الى دخيلة نفسك . فماذا تجد ؟ تجد فى نفسك ، الى جانب التمثلات العشوائية والارادية التى يصاحبها شعور بالحرية ، تمثلات مستقلة عن ارادتنا يصاحبها شعور بالضرورة . أن مجموع التمثلات الاخيرة هو الذى يكون التجربة ، داخلية كانت او خارجية وبها أساس كل تجربة ؟ ذلك هو السؤال الذى يفرض نفسه على الفلسفة ، وهو يتضمن تبعا لذلك ان يكون موضوعه خارج التجربة .

هنالك طريقتان لا ثالث لهما للإجابة على هذا السؤال : طريق « القطعية » وطريق « المثالية » . القطعية — وهى عنده تشمل المادية والروحانية والاسبينوزية — تعتبر الوعى أثرا للأشياء او نتيجة لتأثرنا بها ، وهى ترد نشاط الذهن كله الى الحتمية والآلية ؛ فهى مذهب فى الضرورة والجبرية يؤدى الى انكار الحرية ، بل الى انكار الشخصية . والقطعية فى رأى فشته فى وضع لا تحسد عليه : لان من الشئ المجرد ومن الوجود البحث لا يستطيع الانسان قط أن يشتق تمثلا او وعيا للشئ وللوجود ، وفى القطعية تناقص كذلك من حيث أنها رغم كونها نظرية ومذهبا فكريا — لا تستطيع أن تفسر كيف أمكن الاتصال بين « ذات » و « موضوع » « بين وعى وشئ »

رينهولد هذه قد أشارت الى الاتجاه الذى أحس أنصار كاتط بالحاجة الى اتخاذه لاعادة بناء المذهب .

هذه الميول النازعة الى البحث عن المبدأ الاول قد أعطاهما فشتة الصورة الأتم والأعمق والأشمل : المبدأ الاول هو « الانا المطلقة » . الانا تضع كينونتها الخاصة بها اطلاقا . ولتنظر كيف تفسر فشتة وضع مبدئه الاول . أدر وجهك عن كل ما يحيط بك ، لكى تمد بصرك الى دخيلة نفسك . فماذا تجد ؟ تجد فى نفسك ، الى جانب التمثلات العشوائية والارادية التى يصاحبها شعور بالحرية ، تمثلات مستقلة عن ارادتنا يصاحبها شعور بالضرورة . أن مجموع التمثلات الاخيرة هو الذى يكون التجربة ، داخلية كانت أو خارجية وبها أساس كل تجربة ؟ ذلك هو السؤال الذى يفرض نفسه على الفلسفة ، وهو يتضمن تبعا لذلك ان يكون موضوعه خارج التجربة .

هناك طريقان لا ثالث لهما للإجابة على هذا السؤال : طريق « القطعية » وطريق « المثالية » . القطعية — وهى عنده تشمل المادية والروحانية والاسبينوزية — تعتبر الوعى أثرا للأشياء أو نتيجة لتأثرنا بها ، وهى ترد نشاط الذهن كله الى الحتمية والآلية ؛ فهى مذهب فى الضرورة والجبرية يؤدى الى انكار الحرية ، بل الى انكار الشخصية . والقطعية فى رأى فشتة فى وضع لا تحسد عليه : لان من الشئ المجرد ومن الوجود البحث لا يستطيع الانسان قط أن يشتق تمثلا أو وعيا للشئ وللوجود ، وفى القطعية تناقض كذلك من حيث أنها رغم كونها نظرية ومذهبا فكريا — لا تستطيع أن تفسر كيف أمكن الاتصال بين « ذات » و « موضوع » ، بين وعى وشئ ،

وبين معرفة ووجود . أما المثالية فعلى عكس القطعية ترى أن الأشياء ليست إلا نتاجا للوعى ، لهذا النشاط الحر الذى يهيمن على نفسه دون أن يخضع لقهر خارجي : فهي إذن مذهب فى الحرية والفعل . وهى وجهة النظر المعقولة ، إذ نراها لا تستلزم وجود شيء سوى ما يشتمل عليه الإدراك فعلا ؛ فهي تبدأ من «الانا» باعتبارها عنصرا أصيلا يجمع بين الفاعلية والفكر وجميع متضمنات الوعى ، ثم تبين كيف أن التجربة متصلة بالذات ، وكيف أن المعرفة بما هى علم ، منطقية فى الاتا .

فهذان الطريقان تعارضا تعارضا جعل فشته يرى أن محاولة الجمع بينهما ، أو محاولة تفسير التجربة بالاعتماد على الأشياء فى ذاتها من ناحية ، والعقل من ناحية أخرى ، محاولة فاشلة منذ البداية . فاذا لم ترد أن تذهب ضحية للشك واليأس ، فاختر لنفسك المذهب الذى يرضيك ، وما دالم العقل لا يستطيع أن يقرر فإن الاختيار سيقوم على ميول كل شخص وإهتمامه . وهنا تتبدى العلاقة بين المزاج الشخصى وبين المذهب الفلسفى . وقد كتب فشته مرة الى « رينهولد » : ان مزاجى يفسر فلسفتى « ، وكتب أيضا : « من الناس من ليس لديهم الا شعور ضئيل بالقيمة الاخلاقية للانسان ومدى استقلاله ، لانهم ضحية اوهام خداعة وعبودية عقلية ؛ مثل هؤلاء لا يملكون الشخصية الكافية ولا الاستقلال اللازم لى يصبحوا مثاليين . أما الرجال الواثقين بأنفسهم والذين يؤمنون بأنهم متميزون عن غيرهم . من الكائنات ، فهم وحدهم القادرون على أن يصبحوا مثاليين .»

من أجل هذا كان اختيار الشخص لأى ضرب من ضروب الفلسفة متوقفاً على حد كبير على أى الرجال هو . . . « . واذن ففلسفة كل انسان تعتمد على طبعه وميوله الى حد كبير . فلو أننا سلمنا قطعاً بوجود الاشياء فى عالم الاعيان مستقلة عن ذواتنا العارفة لكان معنى ذلك أننا إنكرنا وجود ذلك الطبع .

فالمبدأ الاول الذى يجب أن يشرع منه المذهب فى نظر فشتنه هو الوعى الانسانى . وبهذا المبدأ رد فشتنه جميع ضروب التعارض التى لم تجد حلاً شافياً فى المذهب الكانطى الى تعارض أساسى واحد، هو التعارض بين «الانا» و«اللا انا» ، ورد هذا التعارض بدوره الى هوية أعمق ، هى الانا المطلقة . وهذه الانا المطلقة تقوم فى المذهب الفشتنى بدور شبيه بالدور الذى يقوم به الله فى المذهب الاسبينوزى ، ولذلك سُمى بعض الناقدين مذهب فشتنه « اسبينوزية مقلوبة » .

واذن فبدلاً من البدء من الميتافيزيقا النقدية ثم الانتهاء الى الانا الاخلاقية بمسلماتها ، وأسناد الصدارة للعقل العملى ، كما صنع كانط بعد جهد جهيد ، نرى فشتنه يسدد الضربة فى جراحة الى قلب العلم الاخلاقى ، فيجد أنه هجر العالم الميتافيزيقى بعينه ؛ وهو لم يجعل نقطة البداية فى العقل الخالص ، لكى يستكشف أى المبادئ هى «اولائية» ، اذ فى الانية قد تحقق الالتئام بين العقل الخالص والعقل العملى ؛ والله والحرية عنده أصلان ثابتان ، فتظرية المعرفة ونظرية الخير قد اتصلتا عنده اتصالاً يجعل منهما نظرية واحدة. نقطة البداية فى المذهب الفشتنى من «الانا الفكر» المعروفة فى الاستنباط الكانطى .

لكن فشته يعود بادئا من جديد ، مبينا في كل مرة وجها مختلفا من وعى الذات ، منظورا اليه تارة على أنه الواجب وتارة على أنه فاعلية ، وتارة أخرى على أنه اهابة بالحرية وبالحق وبمثل عليا لم تتحقق بعد . ومرجع هذا التشعب الى أن فشته لا يرى الا علما واحدا حيث يرى الناس عادة علمين أو أكثر : ذلك علم «الانية» الذي بخلقه وابتداعه وسعيه الى غاياته ، يحدث وقائعه وحقائقه وعالمه .

(ب) الجدل الفشتى ميتافيزيقى أخلاقى معا :

«الانية» متضمنة في تفكيرنا كله ، واننا لا نستطيع أن نفعل شيئا دون أن نتعقل الانية . وتعقل الانية عند فشته معناه أن «يضع» المرء نفسه ، أن يكون « موضوعا » ذاتيا : ذاتا متمثلة (بكر التاء) وموضوعا متمثلا (بفتح التاء) . والنفس أو الذات ، موضوعة على هذا النحو ، تكون متقدمة تقدا منطقيا على العالم الذى نعرفه أو الذى الفنا أن نعرفه . وقد اتخذ فشته هذا المبدأ وسيلة للأفصاح عن المثالية التى رآها كامنة فى الكاتطية ونغلب على ما فى ذلك المذهب من ثنائية . وهذا المسلك عبارة عن « المنهج الجدلى » الذى اشتهر بعد ذلك باسم « هيجل » ، وان كان فشته هو أول من عرفه وجعله المنهج الفلسفى على الاصاله ، من حيث رجوعه الى الذات أو الانا التى هى محور الفلسفة .

فالانا ، من حيث هى نقطة بداية ، تتضمن كل ما أعرف ومسا أتبين وما أجرب . وهذا الفعل الاول من أفعال الانا ، حتى أفصح عنه ، كان متضمنا للمراحل الثلاث فى الجدل : « الدعوى » ، و « نقيض الدعوى »

و « الدعوى المؤلفة » : فى المرحلة الاولى (الدعوى) تضع الانية ذاتها (اى تؤكد ذاتها ، وتصرح بوجود ذاتها على أنها الفعل الذى به تملك ذاتها على نحو خلاق ، دون أن تكون هنالك ذات تفترض متقدمة عليها) . وفى المرحلة الثانية (نقيض الدعوى) تكون هناك « لا أنا » مقابلة للأنا ، اى يكون تأكيد « اللا أنا » بسلب «الأنا» . وفى المرحلة الثالثة (الدعوى المؤلفة) يكون تأكيد لحد الانا واللا أنا ، اى أن الانا واللا أنا تستبينان فى تحديد متبادل على انهما نتيجة لهذه الحركة الموصلة من الدعوى ، الى نقيض الدعوى ، الى الدعوى المؤلفة .

وهذه الافعال الثلاثة الاصلية ، لما كانت افعالا مقومة لوجود عينى واحد (الدعوى من الانا ، ونقيض الدعوى من اللا أنا ، والدعوى المؤلفة من الانا واللا أنا) فهى فعل واحد فى الحقيقة : لأن الانا متى أكدت ذاتها انما تتميز عن موضوع هو غيرها ؛ وهى حين تضع ذاتها تضع « مقابلها » او حدها : العالم الموضوعى . وهذا العالم الموضوعى ، خلافا لما ظن أصحاب المذهب التجريبي ، ليس عقبة تلتقى بها الانا فى سبيلها ، وانما هو حد « تعطيه الانا لنفسها » : « الانا تضع نفسها اذ تعارض غيرها » . واذن فوجود « الغير » ضرورى لتأكيد وضع الانا . وقد يخيل اليك ان العالم العيانى شئ موجود خارج الذات التى تدركه او تتعاقله . وهذا وهم لم يستطع كائنا نفسه أن يتخلص منه تخلصا تاما . ان حد الانا ، اى العالم العيانى ، موجود ولكن بواسطة ممارسة الذات لنشاطها ؛ فان أنت أفنيت الذات فقد أفنيت العالم . والخلق انما هو العقل محمدا نفسه ، هو الارادة

الحرية متحدة بالفكر الخالص : أي الإرادة التي تحصر نفسها وتحدد نفسها وتشخص نفسها . والجدل يكشف لي عن حقيقة عميقة ، هي أنني لا أستطيع أن أعرف شيئاً دون أن تكون الذات معرفة ومحددة له على أنه موضوعها هي . غير أن فشتته مضطر إلى أن يقر بأن الأنا تعطي نفسها ذلك الحد بضرورة داخلية لا تستطيع أن تتحرر منها بالفكر وحده : لأنها لا تستطيع أن تفكر دون أن تفكر في موضوع ، ولا تستطيع أن تدرك دون أن تؤكد وجود شيء غيرها . وقد سلم فشتته مع كاتن بأن « الشيء في ذاته » لا يمكن رده إلى الفكر ، ولكن يميل من حيث المبدأ إلى الافتراض الذهاب إلى أن الشيء في ذاته ليس سوى المبدأ نفسه . وثنائية الذات المفكرة والموضوع المفكر فيه هي وهم من أوهام العقل النظري لا يمكن تفاديه ، والعمل يستطيع ، بل يجب متى أعوزنا الفكر ، أن يخلصنا منه . واثن فالنشاط العقلي هو الانتصار الحقيقي للعقل وهو تأكيد شمول قدرته . نعم ان الإرادة والذهن ، في واقع الامر ، ليس لها دائماً الغلبة التامة على مقاومات المادة ؛ واثنا في عالم الظاهرات الذي يحبسنا الفكر فيه لا نستطيع أن نفلت أفلاتنا تماماً من حتمية الوقائع وجبريتها . واستقلال العقل استقلالاً مطلقاً هو مثل أعلى تسعى الأنا إليه ولا تبلغه أبداً . ولكن هذا الصراع نفسه بين الواقع وبين المثل الأعلى يثبت أننا مخلوقون لمصير البقاء والخلود : انه منبع تقدمنا والمبدأ المحرك للتاريخ (١) .

(١) فشتته : « المبادئ الأساسية للحق الطبيعي » .

وعلى هذا النحو قرر فشته « صدارة العقل العملى » التى أعلنها كانط، وزاد على ذلك أنه حرص على ادماج هذه النظرية الرئيسية — التى رأى أنها أضيفت الى الكائنية اضافة آلية — فى بنية فلسفته نصا وروحا . ان التأليف بين الانا واللأنا ينتهى الى تأكيد أن الانا الحرة تقاوم اللأنا وتغالبها ؛ فالطبيعة وسيلة والاخلاقية غاية ، والكون هو شرط النشاط الاخلاقى ونقطة ممارسته ، وما العقبة الا فرصة مناسبة لبذل مجهود ، وما الذهن الا مرحلة فى نمو هذا الفعل الحر ، وقبل كل شئ كان الفعل . ان الفشتية مثالية عمل ، فيها من كانط وفيها من اسبينوزا : مع كانط تؤكد المثل الاعلى الاخلاقى ، ومع اسبينوزا تؤكد وحدة «العالمين » فهى اذن فلسفة من طراز فريد فى العصور الحديثة ، هى تأليف بين مبادئ كان يبدو أنه لا سبيل الى التوفيق بينها : الاحادية والحرية .

والاتحاد بين المبدأ الاخلاقى والمبدأ الميتافيزيقى هو الحجر الاساسى فى المذهب الفشتى . والوجود الصحيح فى نظر فشته هو الخير ، هو العقل العامل ، والارادة الخالصة ، والانا الاخلاقية . وما يحسبه العامة وجودا واقعيا انما هو ظاهرة ، وترجمة صادقة او ناقصة : وصورة منسوخة او « كاريكاتورية » . والمبدأ الاعلى والاخير الذى جئنا منه ونتجه اليه ليس هو « الوجود » او « الكينونة » بل « الواجب » و « المثال » ؛ انه مثل أعلى غير كائن ، بل حقه ان يكون ، و « الوجود بما هو وجود » لا قيمة له ، وعلى المعنى الدقيق لا يوجد فى أى مكان . وان ثبات ما نسميه باسم « الجوهر » او « المادة » ليس الا مظهرا لا حقيقة ، كما

ابان لنا هرقليطس وافلاطون . ان السير والاتجاه والارادة هي كل شيء .
والكون ظاهرة الارادة الخالصة ، ورمز الفكرة الاخلاقية التي هي المطلق
الحقيقي و « الشيء في ذاته » . والتفلسف هو اقناع المرء نفسه بأن
« الوجود الواقع ليس بشيء » ، وأن الواجب هو كل شيء » ؛ وأن نتفلسف
مسناه أن نتبين بطلان العالم « الظاهراتي » مفارقا لماهيته المعقولة ،
وأن نرى في عالم الاعيان ، معلولا لعل غريبة عن عقلنا العملي ، سل
نتاجا للانا ذات الموضوع . واذن فليس هنالك من علم سوى علم الانا . أو
الرعى أو الوجدان . والمعرفة ليست ، في جملتها ولا في جزء منها .
نتاجا للاحساس ، بل هي كلها من صنع الانا ومن خلقها . وليس هنالك
من فلسفة سوى « المثالية » ، وليس هنالك من منهج سوى « التأليف
الأولاني » . وليس على الفلسفة أن تستكشف شيئاً وليس عليها أن تهتدي
الى حقائق جاهزة ، ولا أن تشاهد وقائع موجودة من قبل : التفلسف والمعرفة
والعلم هو أن « ننتج » هذه الوقائع ، وأن « نخلق » هذه الحقائق .

(ج) الحرية الصحيحة :

ان في « الانا » حاجة أصيلة الى العمل ؛ والعقل النظري أداة للحياة
الاخلاقية ، اذ يجعل من العلم نفسه تحقيقاً للحرية . وفلسفة فشته
في صميمها اثبات « علمي » للحرية . ولقد قال الفيلسوف نفسه :
« ان مذهبى من بدايته الى نهايته تحليل لمعنى الحرية . وبهذا الاعتبار
لا يستطيع أحد أن يعارضه ، لانه لا يحتوى على أى عنصر آخر » . ولئن
يكن بين فشته وبين « فلاسفة التنوير » اتفاق في المقاصد فان وسائله

قد اختلفت عن وسائلهم اختلافا كبيرا : المقصد هو تحرير الانسانية ، ولكن لا عن طريق بث الحكمة بين العامة والدمماء ، بل بواسطة علم معقد دقيق ، يتطلب موهبة حدسية نادرة جدا ، ويستعمل مفاهيم مختلفة جدا عن المفاهيم الشائعة ، وقد كتب فشتيه سنة ١٨٠٦ : « لو قبلت نظرية العلم ، وانيعت على نطاق واسع بين من تهدف الى مخاطبتهم ، لتحرر الجنس البشرى من المصادفة العمياء ، ولانتفى الاعتقاد بالحيث السعيد أو العاثر ، ولكان أمر الانسانية كله بيدها ، لايهيمن عليه إلا تصورهما وأفكارها ، ولا استطاعت أن تصنع بنفسها ، فى حرية مطلقة ، بكل ما تشاء أن تصنع » .

فالثل الأعلى عند فشتيه هو الحرية . والحرية الصحيحة هى الحرية « الجوانية » أى تلك التى تجد قانونها فى نفسها ؛ انها اتساق واختراع معا ، انها اخلاص المرء لعقله ، وبذله الجهد للتفكير بنفسه . وانها ازدهار العقل فى انفسنا ، وهى أيضا تربية واصلاح لغيرنا ، لأن الحرية الشخصية لا تتفصل عن حرية الغير : « الانسان لا يكون انسانا الا بين الناس » ، فلا يصح إذن أن يكون له من غرض سوى تكمله النفسى أو بعبارة أخرى تكمل الانسانية فى نفسه وفى غيره من الناس .

على أن فشتيه لم يكن من أنصار الحرية بمعناها عند الانجليز أو عند الفرنسيين ، أى بمعنى اعطاء الشعب حق تدبير اموره وكتابه « تصحيح احكام الجمهور عن الثورة الفرنسية » ليس محاولة للدفع عن النظم البرلمانية ، بل تأييدا للقضاء على الاقطاع وعلى امتيازات النبلاء ورجسال

الدين ، ومناصرة لاستيلاء الدولة على ممتلكات الكنيسة بوجه خاص ، وفى الكتاب بالاجمال ترحيب بكل ما من شأنه أن يكفل المساواة المدنية والسياسية بين أفراد الامة . ولذلك صرح أن يقال فيه انه أقرب الى «روسو» منه الى « مونتسكيو » . على أن العقد الاجتماعى — وقد جعله الاصل القانونى لكل جماعة — وظيفته عنده ، لا أن يدعم الجاعة بل أن يجعلها قادرة على التغير والنمو و « الدفع الثورى » كما نقول اليوم فى مصر ، فانه ما دام قد نشأ من حرية الافراد فلا يصح أن يضيق تلك الحرية بحال من الأحوال ، ويبقى لكل واحد الحق فى أن يفسخه فى أى وقت : فالعقد الاجتماعى عند « فشته » ليس مبداً ثابت واستقرار ، بل مبداً حركة وثورة .

والحرية هى المبدأ الاعلى ، هى ماهية الاشياء : انها اعلى حتى من الحقيقة ، معتبرة من الناحية النظرية البحتة ، وان شئنا قلنا انها الحقيقة العليا . وبهذا نفسه لم تكن الحرية تجريداً ، بل هى الواقع على الاصاله . ومع ذلك فهذه الحقيقة التى هى أم الحقائق الاخرى ، لانها هى الحرية ، لايمكن أن تكون « معطاة » تجريبية ، أو « واقعة » هوجاء أو مفروضة : فان الحرية المعطاة ، الجاهزة ، المفروضة كما تفرض الوقائع فى العالم الفيزيقي ، لا تكون الا الحرية الظاهرية البرانية ، انما الحرية الصحيحة هى تلك التى « تصنع نفسها » أو « تحقق ذاتها » من ذاتها . وتحقق الذات هو التبساطها فى سلسلة من المراحل ، أو هو دخولها فى نطاق الديموية . والزمان هو الصورة التى فيها تتحقق الحرية .

واكن الزمان ، كالكان ، هو حدس «أولانى» للعقل النظرى ، وصورة «أولانية» للحساسية . ولما كان الزمان هو الاداة الضرورية للحرية ، فان الفهم والعقل النظرى والمملكة التى تقسم الانا الى ذات والى موضوع معوان للعقل العملى ، واداة للارادة ، وخادم للحرية .

واذن فالعقل النظرى هو الوسيلة التى يستخدمها العقل العملى لتحقيق المثل الاعلى وليس العقل النظرى ، كما يبدو عند كائط ، قوة خارجية ومعادية بالضرورة للعقل العملى ، بل انه يندرج على نحو طبيعى وضرورى تحت سلطان الارادة ، وينضوى طائعا مختارا تحت علم الفكرة الاخلاقية . لقد اختفت ثنائية العقلين ، وأصبح الذهن مرحلة من مراحل الشوط الى الحرية . ان المعرفة هى الوسيلة ، والامر الثانوى؛ أما العمل فهو المبدأ والغاية القصوى للوجود . وكأن الملا أنا هى : على حد قول أرسطو - المادة التى تفتقر اليها الصورة لتحقيق فى نشاط عال ؛ وتأكيد الذات وتحقيقها لذاتها يكون فى الكفاح : والكفاح يقتضى عقبات ومعوقات ؛ وهذه العقبات هى العالم الظاهرى ، عالم الحواس وشواغلها .

قلنا ان الحرية تحقق ذاتها فى الزمان وعن طريق الفكر ، أى عن طريق التمييز بين ذات تدرك وتعقل ، وموضوع هو مدرك ومتعقل . لكن هذا الموضوع الذى يربيه العقل للأنا ، العالم الخارجى ، الملا أنا ، يتألف بدوره من كثرة من «الانيات» أو الأشخاص المتميزة عن شخصى

واذن فالحرية تتحقق لا في الفرد المنعزل (أو الانسا التجريبية) بل في الجماعة الانسانية . والانا المثالية ، لكي تصبح واقعية ، تنقسم الى كثرة من الذوات التاريخية ، وتتحقق في العلاقات الاخلاقية التي تقوم بينها ، وهي العلاقات التي ينشأ عنها الحق الطبيعي والسياسي .

(د) السياسة المؤدية الى السلام :

بدأ فشته ، كما فكرنا ، تلميذا مخلصا لفلسفة كانت في السياسة . ان الانا الاصلية هي الانا العاملة او الارادة الحرة . ويعارض هذه الارادة الحرة عند الانا الارادة الحرة عند الغير ؛ ان فيجب ان يكون فعل حر متبادل بين ارادة الفرد وارادة جميع الافراد الآخرين . ولكي ينظم الناس هذا الفعل اقاموا « العقد الاجتماعي » الذي خرجت منه الدولة . وفي هذه الدولة تكون السلطة التشريعية من حق مجموع المواطنين؛ اما السلطة التنفيذية فمرجعها اما الى الانتخاب : « الدولة الديمقراطية » ، واما الى التعيين : الدولة « الارستقراطية » ، واما الى الانتخاب والتعيين معا : الدولة « الارستوديمقراطية » . وجميع صور الحكم هذه مشروعة على حد سواء ، على شرط ان تقوم سلطة مستقلة عن جميع السلطات بمهمتها الحكم على الدولة اذا اخطأت .

والى جانب «العقد الاجتماعي» السياسي اقام فشته عقدا اجتماعيا اقتصاديا : أعلن أن الحق الاول لجميع الناس هو في الحياة والحق في العمل ، وما اقترحه من اصلاح في كتابه « الدولة التجارية المغلقة » يجعله اول منشيء « لاشتراكية الدولة » . فهو يرى أن تقسيم العمل ضروري من

ضرورات الحياة فى المجتمع . ولكنه يجب أن يكون تقسيما متقنا مع العدالة ؛ انه الحق فى أن يتاح لكل واحد أن يعيش من ثمرات العمل الذى اختاره أو الذى فرض عليه . لكن هذا مستحيل مع تقلبات التجارة الخارجية التى من شأنها أن تغير قيمة النقد تغيرا مستمرا . فإذا أغلقنا الدولة أغلاقا محكما عن التأثير بالتجارة الخارجية استطعنا أن نخلق نقدا قوميا ذا قيمة ثابتة ، وأن نجعل الجزاء على العمل موحدا دائما . على أن فشتنه يرى من الناحية الأخرى أن الحرية الصحيحة — وهى كما قلنا شغله الشاغل — لا يمكن أن تكون قتيبة لأفراد محرومين من الملكية . والدولة حامية الحريات يجب أن تكفل لكل واحد قسطا من الملكية أو إمكان اكتسابها بالعمل . واذن فيجب أن ينظم العمل ، وأن يوزع المواطنون بين مختلف طوائف العمال ، وأن تحدد كمية الانتاج وأثمان المنتجات وتبادل المنتجات بواسطة الجمعيات التعاونية . ولكى تقوم الدولة الاشتراكية بهذه المهام يجب أن تكون « دولة تجارية مغلقة » .

والى جانب الحق الطبيعى والحق السياسى والحق الاقتصادى ، أنشأ فشتنه ، على غرار كانتط وتبعاء لمبادئه ، « حق الشعوب وحق مواطنى العالم » . ان الناس بما هم كائنات عاقلة تعيش فى جماعة ، لهم حقوق وعليهم واجبات تضمنها الدولة . ولكى تمتد هذه الحقوق على مدى وجود الكائنات البشرية يجب أن يكون الناس جميعا مواطنين لدولة واحدة ؛ لكن الناس وقد باعدت بينهم البحار والجبال والانهار ، تفرقوا أما واختلفوا دولا . غير أن هذه الدول لا تبقى متباعدة منعزلة ، لأن رعاياها

يلتقون ويمارسون التجارة فيما بينهم . واذن فيجب أن تكون حقوق الرعايا في الدول المختلفة مكفولة بحكم القانون ؛ ولذلك يجب أن يجتمع قضاة الدول وأن ينشئوا تشريعا عاما . ، وأن يحملوا أنفسهم على معاقبة العدوان الذي قد يقع من مواطن دولة ما على مواطن دولة أخرى . واذن فقد تعين على الدول أن تنشئ عقودا ، وأن تعقد مفاوضات ، وأن ترسل مبعوثين وسفراء . فان خرقت إحدى الدول المتعاقدة مسادة أساسية من مواد التعاقد كانت الحرب هي الوسيلة لمعاقبتها ورد عدوانها . ولكن كل حرب بين الدول عرضة للربح والخسارة ؛ وقد يحدث أن يكون للدولة المعتدية جيش أقوى من جيش الدولة المعتدى عليها ، فتقهرها أو تحطمها . ولدرء هذا الخطر يجب على دول كثيرة أن تتحد وأن تتضامن فيما بينها للمحافظة على المعاهدات المعقودة . وللوقوف صفا واحدا في وجه الدولة المعتدية غير أنه قد ينشأ عن هذا الاتحاد خطر جديد ، وهو أن لا تتوافر العدالة في أحكام هذه الدول بصفة دائمة . ولعلاج هذا يحسن أن تنظم « اتحاد شعوب » — لا « دولة شعوب » — يتعهد بأن « يقضى بالقوة المجتمعة على أى دولة ، سواء أكانت عضوا في الاتحاد أم لم تكن ، اذا رفضت الاعتراف باستقلال إحدى الدول المتحدة ، أو خرقت معاهدة معقودة بينها وبين إحدى الدول (١) .

ولكى يمكن تنفيذ أحكام هذا « الاتحاد » يجب أن يكون تحت تصرفه قوة مادية أو جيش منظم . وعلى قدر ما يتسع هذا الاتحاد ويضم

(١) فكتور باش : « المذاهب السياسية ... في ألمانيا » ص ٧٩ .

الشعوب كلها شيئاً فشيئاً ، يقوم «السلام الدائم» الذى هو العلاقة الوحيدة الشرعية بين الدول . والحق العام الذى يملكه الناس جميعاً من أى دولة كانوا ، هو الحق الإنسانى الأصيل ، السابق على كل العقود ، أى الحق الذى يكون لكل واحد فى أن يعول على أن غيره من الناس يستطيعون الدخول معه بطريق التعاقد فى علاقة قانونية ؛ والحق الذى يملكه كل انسان من حيث هو انسان هو أن يكتسب حقوقاً . وهذا ما يجيز لكل واحد من رعايا أى دولة أن يدخل ارض دولة اجنبية . وعلى هذا الحق ، حق المشى فى مناكب الارض وامكان عقد الاتفاقات القانونية مع الغير ، يقوم حق « مواطن العالم » .

(هـ) حقوق الانسان والاشتراكية السلمية :

كان لتعاليم « روسو » أثر كبير فى توجيه آراء فشته ، فجاءت نظريته عن الدولة اثبه بتعليق نفاذ على كتاب « العقد الاجتماعى » . وفى ضوء مبادئ « روسو » نرى « فشته » تناولوا المشكلة السياسية التى وضعتها الثورة الفرنسية فيحاول اولا ان يصحح ما تسرب الى الاوهام عن آراء « روسو » فيحتج على من نسبوا اليه القول بأن الجماعات المدنية كلها تقوم ، فى « الزمان » ، على « عقد » ، ويصرح بأن من يزعمون هذا لم يقرأوا « العقد الاجتماعى » : فان روسو لم يتحدث قط من « الواقع » بل كان حديثه عن « الحق » .

واذا كان الامر كذلك فمن الممكن ان ثبت أنه « من حيث الحق » يجب أن تقوم كل جماعة مدنية على عقد ، ضمنى أو صريح ، بين جميع اشرادها ، وان هذا العقد ممكن ان يفسخ ، وأن كل دستور قابل لأن

بتغيير : ذلك أنه لما كان العقد هو فعل الحرية ، وكانت الحرية لا يمكن النزول عنها أو الافتئات عليها ، وكانت متقدمة على كل تشريع — لأنها تعبر في الانسان عن « القانون » نفسه — فكل دستور يجب أن يسمح بإمكان التغيير ، الذي هو شرط لكل تقدم . والدستور الذي يعتبر العقد الاجتماعي شيئاً ثابتاً إنما يتزع في صميمه الى « استعباد الجميع من أجل حرية فرد واحد » ، وينزع كذلك الى « السلطان الذي لاحد له من الداخل ، والى الاستبداد الشامل من الخارج » : وهذا في نظر فشته هو جوهر كل نظام « ملوكي » ، ويجب لذلك تغييره ويقول : « ان النص الذي يصرح بأن العقد الاجتماعي لا يتغير نص يتعارض تعارضاً صارخاً مع روح الانسانية » ، لان معنى هذا أن يتعهد الانسان بأن يحيا على مستوى ثقافي لا يخطاه . فحق الانسان في تغيير الدستور القائم حق لا سبيل الى اهداره (١) .

ومن حقوق الإنسان كذلك الملكية والتعليم ، خلافاً للرأى الشائع : والملكية ليست من شأن الحق « المدني » بل هي من شأن الحق « الطبيعي » لأن مجرد وجود الانسان يضطره من جهة القانون الاخلاقي الى أن يلتمس في عمله وممارسة نشاطه — أسباب رزقه ، ومن ثم يضطره الى اقتناء بعض الأشياء الضرورية لمعاشه وبقاء حياته (كالارض لكي يخرج منها الثمرات) وابن فالعمل واستثمار الأشياء هو الذي يعطينا عليها حق الملكية ، حق الملكية على المادة الخام ، وحق الملكية على المادة التي اشتغلنا عليها ؛

(١) ج . ليون - : « فشته وعصره » ج ١ ص ١٨٨ .

والشيء يكون ملكا شرعا لصاحب الصورة الاخيرة أو التعديل الاخير الذى أحدثه فيه .. أما المادة الخام ، المادة التى لم تشكل (كالارض أو المنتجات الطبيعية) فليست ملكا لاحد ، لا للدولة ولا للأفراد ، انها عقارات ممكنة الامتلاك لمن يشكلونها . ويترتب على هذا انه متى اختفى انسان من عالم الظاهرات فقد حقوقه ، وأصبحت ملكيته وكأنها مادة خام ، لانه لم يعد هناك أحد يملك صورتها : والانسانية بأسرها هى الوريث الشرعى لكل ميت : لان الانسانية كلها لها حق الحياة بغير قيد ولا شرط على كل ما ليس له مالك .

أما التعليم والثقافة فلا يمنحان كما تمنح سائر الاشياء . الثقافة تقتضى لدى كل انسان نشاطا تلقائيا «جوانيا» ؛ وهى لذلك أبعد ما تكون عن أن «تلقاها» أو أن نستعيرها من أى واحد ، بل الاخرى أن يقال انها لما كانت من شأن حياتنا «الجوانية» فهى على الاصاله من صنع كل واحد منا ، يقدها على قدده ويصوغها على وفق طبعه : فمن الخطأ الشائع اذن يقال اننا مدينون بها الى غيرنا . والثقافة — كالملكية — ليست منحة أو عطاء ، واننا مدينون بثقافتنا الى الانسانية الماضية ، واننا نفى للانسانية بهذا الدين اذا عملنا جاهدين لتقدم الانسانية المستقبلية .

واذن فالتبرير القانونى للثورة ، باسم مبادئ العقل ، وباسم نظرية العقد الاجتماعى ؛ وابطال الحكم المطلق الملوذى باسم حرية الفكر (حيثما تكون حرية الفكر تامة لا تستطيع الملوذية المطلقة أن تعيش) ؛ والقضاء — باسم العدالة — على جميع الامتيازات التى كانت وقفا على الاقطاعيين وأهل

الكنيسة والاشراف والقساوسة ، وحملة فشته على نظام الارض ، واعتباره خارجا عن نطاق العقود واساءة لاستعمال السلطة واجتراسا لحقوق الشخصية الانسانية ؛ وتصوره للملوكية تصورا جديدا بعد القضاء على الاقطاع ، ودعوته الى ثورة اقتصادية تقرم على أسس الثورة السياسية ، ودعوته الى ثورة دينية كذلك ، بتطبيق نظرية العقد على الكنيسة ، مبررا حق المصادرة لاموالها باسم تحرير الضمائر : هذا هو التعليم الثورى الذى يبرز فى كل كتاب من قلم فشته (١) .

لقد نشأت فلسفة فشته السياسية من الفكر الكانطى ومن مبادئ ثورة الفرنسية ، كما قلنا من قبل ولكنها تخطت ذلك الفكر وتلك المبادئ بالنتائج الاقتصادية التى كان فشته أول من استخلصها منها . ولكنه سرعان ما أبصر فى الافق السياسى سحبا وغيوما . اغتصب نابليون قيادة الجمهورية الفرنسية و « نفخ على بروسيا فذهبت من الوجود » كما قال « هينه » ؛ فلم يكن عجيبا بعد ذلك أن يحس فشته أن أسس نظريته الى الحياة قد تقوضت كلها وذهبت أدراج الرياح . كان يرى فى « العالمية الانسانية » المثل الأعلى لفلسفته السياسية ، ويرى فى نظريات الحقوق الطبيعية التى انتصرت بالثورة الفرنسية أن الدولة ليست الا شرا ضروريا غايته الاخيرة أن يعطى كل واحد الحق فى أن لا يقر من القوانين الا ما أعطاه كل واحد لنفسه . ولكن سرعان ما تبين ما أحدثته هذه « العالمية » وما أحدثته ذلك الحق الطبيعى . وأمام هذا التكتيب الدامى للأحلام التى كانت تراوده أخذ يتناول فلسفته السياسية بالتصحيح والتهذيب . ولكنه

(١) ج . ليون : « فشته وعصره » ج ١ ص ١٩٢ .

لم يتخسل قط عن مبادئه الهادية الرائدة ، ولم ينزل أبدا عن اعتقاده الراسخ بحرية الشعوب مساواتها ، وإيمانه بالوحدة العالمية مفهومة على معنى النمو العادل والكفاح السلمى لجميع الأمم . وحين تم لـه تهذيب المذهب وتقويمه لم يقنع بتحريره فى خلوة مكتبه أو بمعزل عن ضجة الشارع . ولا عجب أن نرى ذلك الفيلسوف الذى أعلن أنه ليس هنالك « وجود » بل « عمل » ، وأن « الإرادة الأخلاقية هى الحقيقة الوحيدة » — لا عجب أن نراه ينهض من فوره للعمل ، ويتقدم الصفوف فيصبح روح المقاومة ، والباعث للهمم الناعسة ، ومشعل جذوة الوطنية المحطم لأغلال العبودية ، على ما سنرى فى تحليلنا لكتابه « فداءات الى الأمة الألمانية » .

نداءات إلى الأمة الألمانية

(١) بين الفكر والسيف :

نشهد في هذه النداءات معركة فاصلة ، لا بين جيشين مجندين ، بل بين رجلين عظيمين ، يمثلان أمتين متجاورتين ، ويعبران عن قوتين مختلفتين : قوة السيف وقوة الفكر . أحد الرجلين قائد حربى ظافر قاهر ، سارت جحافلُه من نصر إلى نصر ، وأضحى اسمه على كل لسان وفي كل قطر ، وانبسط سلطانه على أوسع رقعة من الأرض ، حتى خيل حيناً من الدهر أن مطامعه لن تقف عند حد : فلكم هو نابليون . والآخر طراز ممتاز من الفلاسفة ، استطاع أن يدرك وظيفة الفكر في الوجود ، وإن يقدم لأمتِه فلسفة حياة أيقظتها من سباتها ، وأعادت إليها ثققتها بذاتها . رأى فشته بعينه هزيمة بلاده في ميدان القتال ، وأحس في نفسه امتهان وطنه تحت وطأة الاحتلال الفرنسي ، فلم يستسلم لحكم الأجنبي الغاصب ، ولم يعتكف في صومعة التأمل المجرد ، بل استمع إلى هاتف الواجب ونهض من قوره يمدق ناقوس الخطر ، ويدعو أمتَه إلى الكفاح والعمل . وكان أول ما صمم عليه الفيلسوف أن يتولى بنفسه قيادة المعركة ، وأن يحدد بنفسه مكانها وزمانها أيضاً : أما المكان ففي قاعة من قاعات جامعة برلين ، وأما الزمان ففي شتاء سنتي ١٨٠٧ — ١٨٠٨ .

انتصر نابليون على الجيوش البروسية في موقعه « بينا » سنة ١٨٠٦ ، واحتلت جنوده برلين . وحز في نفس الفيلسوف أن يرى بلاده المقسمة وقد

ديست كرامتها ، وضع استقلالها ، فأراد أن يخلصها من نير السيطرة الأجنبية ، وأن يكفل لها مكانا مرموقا في محفل الأمم الحية ، وأن يجعلها فكرة ضرورية للحضارة الانسانية .

هذه هي الغاية التي أرادها فثسته ، ورأى أن يحققها عن طريق الفلسفة . والفلسفة عنده انما هي أداة لبلاغ رسالته الى أمته والى الانسانية كلها . وقد كتب الفيلسوف الشاب الى خطيبته في سنة ١٧٩٠ يقول : « اننى لا أريد ان أحبس نفسى فى الفكر ، بل أحب أن اعمل أيضا . لقد قلت ابنى لو كنت رئيسا للوزارة فى بلاط أحد الملوك لما شعرت بالسعادة الحقيقية ، فعبرت بقولك هذا عن أعبق ما فى نفسى من شعور واقتناع : لان السعادة لا توجد فى اى مكان على الارض ، لا عند رئيس الوزراء ولا عند قس القرية . لا سعادة الا وراء القبر ، وكل شىء فى هذه الدنيا صغير الى حد لا يمكن وصفه . ولكن السعادة ليست الشىء الذى انا يساحث عنه . ما دمت أعلم انى لن أجدها ابدا . ليس عندى الا هوى واحد . وحاجة واحدة ، وعاطفة واحدة ملكت على نفسى : ان اعمل ، وأن اعمل دائما لغيرى . ركلم زاد عملى زاد اعتقادى بانى سعيد . وربما كان هذا أيضا وهما من الأوهام ، ولكنه — يقينا — مستند الى حقيقة » .

من هذا نرى كيف كان فثسته فيلسوفا ، وفيلسوفا على المعنى العميق : انه فيلسوف ، الفكر والعمل عنده شىء واحد ، ورجل ارتفعت ارادته الى مستوى عقله ، فنتج عن هذا الاتساق القادر فى شخصيته الفذة ، نشاط روحى عملى نفاذ ، وطاقنة اخلاقية حيوية جبارة ، استطاعت أن تحول المثل العليا البعيدة وقائع يومية قريبة .

(ب) لمن النصر آخر الامر ؟

برلين ديسمبر سنة ١٨٠٧ — ويا لها من ذكريات ! عساكر الاحتلال الفرنسي تجوب الشوارع والبيادين . والناس في منازلهم يسمعون وقع أقدام الجنود من بعيد ، ولا يستطيعون أن يتكلموا إلا همسا : فقد بث الامبراطور عيونه في كل مكان . وكلمة قالها بائع كتب في مدينة « نورمبرج » أدت الى رميه بالرصاص !. اما فشته ، ذلك الفيلسوف التائه في بيداء الفكر ، الغارق في بحر « نظرية العلم » ، فلا قيمة له ولا خطر منه — في نظر نابليون ! . ولذلك سمحوا له ، بغيز أكثر ، أن يلقي سلسلة من المحاضرات عنوانها « نداءات الى الامة الالمانية » . وما من شك في أن الامبراطور أخطأ في تقديره لقيمة الفلسفة خطأ اليما سيندم عليه بعد ذلك بسنتين ، اذ يصارح « بلوى دو فونتان » — أحد كبار الجامعة — بأنه « في آخر الامر ، الفكر دائما منتصر على السيف » . نعم أخطأ القائد الفرنسي حين استهان بنداء الفيلسوف الالمانى ، فسيرى الناس أن فكرة القومية الالمانية ، وقد انطلقت في العالم لأول مرة من فم هذا الفيلسوف الملهم ، ستبعث أصدااء مجلجلة في آفاق واسعة لم تحسب لها فرنسا حسابا ، وستلهب كلماته بجذوتها المشبوبة أمتة عن بكرة أبيها ، فتبعث فيها وعيا جديدا ، ووجدانا فريدا ، وأملا رشيدا .

(ج) المانيا المثالية تخلقها التربية القومية :

ماذا يقول فشته في نداءاته الى الامة الالمانية !

يقول الفيلسوف لبنى وطنه ما خلاصته :

« لقد انتهت الحرب والقينا السلاح . ولكن تبقى علينا معركة أخرى يجب أن نخوض غمارها بغير توان ، وهى معركة المبادئ والاخلاق . انها مهمة لا نستطيع ان نؤديها من الخارج ، اى بوسائل صناعية آليّة ، بل من الداخل ، اى باصلاح عميق وصهر تام لطاقتنا الروحية : تلك سبيل التربية القومية التى تهدف الى خلق جيل قوى ورجال احرار حقا ، يبتغون عظام الامور ويضحون بانفسهم فى سبيلها .. وهذه التربية الجديدة ، الالمان وحدهم مندوبون الى تحقيقها : فان الامة التى انجبت « لوثر » و « كانط » و « بستالوزى » خليفة ان تتولى مهمة هذه التربية ، تربية الانسان الكامل وتربية الدولة الكاملة » .

ان فكرة التربية القومية هذه ستشغل المكان الاول فى مشروع فشته لاهياء الامة الالمانية ، وعليها يعلق الفيلسوف آماله البعيدة فى مستقبل المانيا ، وهو يقول : « ان الواجب على الالمان ان يصنعوا انفسهم فى وعى » . وهذا ما تهدف اليه التربية الجديدة ، وسبيل فشته الى ذلك انشاء « مستعمرات مدرسية » حقيقية ، بعيدة عن مغريات المدن ، ومعزل عن ضجة العصر ، يدخلها الاطفال جميعا منذ نعومة اظفارهم ، وينشأون على مبادئ تربية اخلاقية مطبوعة بالطابع الاسبرطى . هذه التربية « المثالية » التى تهدى بهدى « كانط » ، و « بستالوزى » ، يجب فى نظر فشته ان تقوم الدولة على تحقيقها وهى لا شك قادرة على ان تحققها وان تفيد منها لالمانيا . ان اكبر جزء من موارد الدولة ينفق الآن على الجيوش الدائمة ؛ وها هى ذى الحوادث تظهر للناس ان هذه النفقات قد ضاعت سدى . « فليسوا ان الدولة ادخلت

التربية القومية فى جميع أنحاء البلاد ، فنشأت عليها جيلا من الوطنيين جديدا ، لما كانت بها حاجة الى جيش بالمعنى الدقيق ، بل سيكون لها من تلك الشبيبة نفسها جيش ما رأى الناس مثله قط فى عصر من العصور : فان كل طفل قد درب على استعمال قوته البدنية لآى غاية ، يكون سريع الفهم لهذه الغاية. ، ويكون معتادا على تحمل أى مجهود . ولما كانت روحه قد ترعرعت فى الاتصال المباشر بالأشخاص والحس النافذ للأشياء ، فهو على الدوام حاضر القلب مشحوز الهمة ؛ وفى نفسه يحيا مع الجماعة التى هو عضو فيها . وهذا الحى يخدم فى نفسه كل حركة من حركات الاثرة والانائية .

لقد كان «كانط» يدعو الفرد إلى الحرص على كرامته ، فيقول : « اذا أردت أن لا يسحقك الناس بأقدامهم ، فلا تذكرهم بديدان الأرض فى تواضعك المشوب بالذلة والهوان » . وفشته أيضا بوجه الحديث ، ولكن الى الامان فيقول :

« اذا أردتم أن تكونوا ناسا يستحقون هذا الاسم حقا ، فيجب أولا أن تكونوا مواطنين . واذا أردتم أن لا تهلك المانيا ، فاجعلوها أولا أمة تحترم نفسها ، وتحمل جميع الامم على احترامها . انكم تعلمون علم اليقين ما أنتم عليه الآن من ذل وهوان . اما ما قد يؤول اليه أمركم اذا لم تعقدوا العزم على أن تغيروا ما بأنفسكم ، فما أظنكم تستطيعون أن تتخلوه » . ويرسم فشقه فى نداءاته صورتين للمواطن الالمانى : الالمانى « الواقعى » أى كما هو فى الواقع ، والالمانى « المثالى » أى كما يجب أن

يكون . ومن هنا نراه يوجه شديد اللوم والتقريع الى ما فى الالمانيين المزيغبين «الواقعيين» من أنانية ومادية وحب للتقليد ، بينما يصوغ قلائد المديح لالمانيا الحقيقية ، المانيا الخالدة فيقول : « ان الالمان هم الشعب الحقيقى ، والجنس الصحيح ، والطراز الاصيل للانسان . اذا قلت : الالمانى ، فكأنك قلت : الانسانية كلها ؛ انهم اصح الامم مزاجا ، واوفرهم نشاطا . أمة ، لغتها كذاتها على الدوام نابضة بالحياة ، ماضية الى الامام ، شعرها وفنها وفلسفتها تزدهر بغير انقطاع فى مبتدع ومبتكرات ، أمة تمنح حياة جديدة لما تقتبسه من الامم الاخرى ، لان الحياة فيها مستبدة مباشرة من الله الذى صورها وقومها احسن تقويم : فالعمل على بعثها وحياتها هو فى الوقت نفسه خير ضمان لتقدم الانسانية فى مستقبلها . »

ولكن فشتته حين يقول ان الشعب الالمانى هو « الشعب الاصيل » لا يعنى بذلك ان يقرر ان هذا الشعب متقدم على غيره تقدما تاريخيا ، انما يريد ان يقول انه لما كان شعبا « جوانيا » — على حدد تعبير كائىط — «خالصا» من كل مزيج خارجى ، فليس متولدا من الحضارة او من التاريخ بل هو اشبه بمسلمة من مسلمات العقل ، ومبدأ من مبادئ الميتافيزيقا ، فكأنه يقول ان الالمان هم الشعب « المطلق » ، الشعب الموجود فى ذاته ، او « الشعب » وكفى ! ذلك ان جميع الشعوب لا تشترك على السواء فى الروح الكلية ، وليست كلها على سواء فى القدرة على تلقى وعود الحياة الابدية : « من الشعوب من يبدون هذه الطاقات الروحية الاصلية ، لانهم عبيد ركود عضال ، وضحية « قطعية » مخدرة ، يجرون وراء سراب مبادئ خداع .. »

وهؤلاء لا يحيون فى الحقيقة الا حياة مستعارة ، حياة منقولة مبدولة ، حياة انفصلت عن المنابع الاصلية ، فأصبحوا أشبه بملحق للانسانية ! ومن الشعوب من لا يملكون هذه القوة الخلاقة ، ولكنهم يستطيعون أن يتبينوها حيثما تجلت ، وسيكونون مستعدين للمعاونة فى نصره القضية العادلة . وأخيرا هنالك الشعب المختار الذى حافظ خلال التاريخ كله على اتصاله بالمنابع الاصلية للانسانية ، والذى هو الامين على وعود الحياة الابدية .

ويمضى الفيلسوف فى نداءاته فيقول : « لقد حانت الساعة لأن تقوم فلسفة قد سرى فى كيانها التدبر والتفكير ، فتقدم لهذه الامة المرأة التى تتبين فيها نفسها بمعرفة نيرة ، وتستطيع فى الوقت نفسه أن تعى وعيا واضحا الرسالة التى لم تكن تدركها الا فى غموض ، وان تكن العناية قد ندبتها لادائها . ان نداء واضحا يوجه اليوم اليها . مهيبا بها ان تعمل ، فى حرية وصحو وهدوء على تكميل نفسها طبقا للمعنى الذى ارتسم فى ذهنها ، وعلى ان تقفل الاسوار التى تفصلها عن غيرها . ويتم ذلك الانفصال وفقا للمبدأ التالى :

« جميع من يؤمنون بتقدم ابدى فى الروحية عن طريق الثقافة والحرية — كائنة ما كانت بلادهم ولغاتهم — هم من جنسنا ، وهم جزء من شعبنا أو سينتمون اليه عاجلا أو آجلا . وجميع من يعتقدون بوجود معطل ، أو يعتقدون فى المصادفة ، أو حتى من يضعون فى تدبير العالم طبيعة جامدة . لأرواح فيها ، مهما تكن بلادهم ولغاتهم ، ليسوا بألمان ، بل هم أجناب وغرباء عنا ، ويجب أن نؤمل أن ينفصلوا عن شعبنا انفصالا تاما . »

(د) دعوة الى وعى قومه انسانى :

ظاهر من كلام الفيلسوف فيما قدمنا من نداءاته أن تحديده للقومية الألمانية ليس تحديدا ماديا بالوطن والجنس وما اليهما ، بل هو تحديد مثالى روحى اخلاقى يقوم على نقاء المبدأ الاصيل فى الانسانية . واذا تساءلنا عن وجود هذا المبدأ ، اجابنا فثبته نفسه فى النداء التاسع حيث يقول : « اذا كان الاجانب يجيبون على هذا السؤال بالنفى ، فهذا مفهوم ، ولكنهم لا محل لهم فى مناقشة هذا الامر . ومع ذلك فالاجابة لا تنبثق من برهان صورى بل من تجربة مباشرة . ولو أن ملايين من الناس اجابوا بأنه غير موجود فلن يعنى ذلك شيئا اكثر من أنه ليس موجودا فيهم ، ولا يعنى اطلاقا أنه ليس موجودا بتاتا . واذا نهض رجل واحد معارضا هذه الملايين فأكد أن المبدأ موجود ، كان هذا الرجل الواحد على حقوقنا هم جميعا على ضلال ، وليس ما يمنع ، مادمت أنا القائل بوجود المبدأ ، أن اكون أنا نفسي هذا الوحيد الذى يؤكد أنه يعرف بتجربة مباشرة قام بها فى نفسه أن هنالك شيئا هو الوطنية الألمانية ، وأن لموضوع هذه الوطنية قيمة لا متناهية ، وأن الحب وحده هو الذى دفعه — برغم الاخطار التى يتعرض لها — الى ان يقول ما قال وما سيقوله أيضا » . واذن فثبته وحده ، هو الذى يعلن ويقرر ان هنالك أمة المانية على نحو ما تخيلها ، لأن من الضرورى أن تكون كذلك ، كما أنه قدقرر من قبل بان هنالك «أنا» تخلق ذاتها ، بقرار حصر مستقل ، وتخلق الطبيعة فى الوقت نفسه .

وقد يحلو لفثبته ان يضرب عن الماضى والحاضر صفحا ، وهو يتحدث

وكأنه أصبح يرى ذلك الشعب الذى كان يعالجه آلام التزع ، وقد بدلته الفكرة شعبا جديدا يحيا حياة الخلود . ان فئسته يصف المستقبل وهو بهذا يمهده له ويعمل على ايجاده . وهو يقول فى ذلك : « ان الامر كله مرجعه الينا : نستطيع ان نكون آخر المتخلفين من شعب حقير تزدرية الشعوب القادمة ، ونستطيع ايضا ان نكون اول من اتجبنهم شعب جديد يجعله الخلف بداية يؤرخ بها نجاته » .

واذا كان الفيلسوف شديد الاقتناع بأن الافكار تقود الافراد والشعوب ، فذلك على شرط ان تنتقل الافكار من الذهن البشرى ، لتسرى فى كيان الانسان ، وتتصل اوثق اتصال بالعواطف ، فتكون عادات ومعتقدات . . ولم يهمل الفيلسوف شيئا لاثارة الاهتمام عند كل من يريدون تحقيق هذا المثل الاعلى . ولذلك نراه يبدا بمخاطبة الشباب ، لانهم اقرب الناس الى ان يفهموا المعانى الرفيعة ، وان يتحمسوا للمثل العليا ، فيقول لهم : « فليفكر الشباب فى خلق شعب افضل ، وليضيفوا على وجودهم شعرا ، متى جعلوا هذا الهدف الرفيع نصب اعينهم ، وبذلك يلاقون منابع الشباب الخالد . فاذا تقدمت بهن السن ، ووهن العظم منهم لم تذهب عنهم نضارة ارواحهم وصلابة اخلاقهم » .

وكما يخاطب فئسته الشبان والناشئين ، لا ينسى ان يخاطب الرجال الناضجين . . وهو يوجه اليهم اللوم الشديد « لانهم اذ آثروا مصالحهم الخاصة على خير المجموع ، قد مهدوا بأنفسهم لقيام الحالة الراهنة » . ثم يقول : « ولو ان هزيمة جديدة حلت بالماتيا لما تمكن اقاتلتها من عثرتها ، ولما كان

هنالك سبيل للإصلاح . فليفكر العقلاء الناضجون في كهولتهم : لا يزال في امكانهم أن يجعلوها كهولة لكريمة ، اذا التفتوا في حياتهم الى الجوانب الروحية » .

أما المفكرون والادباء ، والكتاب ، فقد استحقوا لوم الوطن ، لانهم انصرفوا الى الفكر الخالص ، واهملوا شئون العالم الحاضر ، ونسوا أن يربطوا الحقيقة الخالدة بالواقع الراهن ، وله يحسنوا تربية الرجال الذين أسند اليهم تدبير شئون الدولة فيما بعد : « ان من يحكمون هم السواعد التي من وظيفتها أن تعمل ، أما المفكرون فيجب أن يكونوا الرعوس التي تفكر فاذا كانوا قصرروا في حق امتهم ففي استطاعتهم أن يصلحوا خطاهم بالعمل على على انجاز المشروعات والقرارات التي هم اكثر من غيرهم فهمسا لاهيتها بالنسبة الى مستقبل الامة » .

والامراء ايضا قادرون على أن يبدؤوا حياة جديدة « انهم يستطيعون أن يمدوا يد العون الى أبناء شعبهم الذي اخلص في خدمتهم ، حتى يستكملوا ما ينقصه ويوفروا له ما يحتاج اليه : عندئذ يتبنواون مقام الرياسة بين رجال احرار ، عقذوا العزم على أن يحيوا حياة عزيزة كريمة وعلى أن يعظفوا وبزكوا بالعمل والخلق » .

(هـ) لن تغلبوهم بقوة السلاح ؛ بل بقوة الروح :

اتجه فشته الى جميع طبقات الامة ، مهيبا بها أن تحقق بقدر ما في وسعها الإصلاحات التي يقترحها . وهو لا يدعوها بلسانه هو وحده ، بل بلسان اجدادهم الذين كافحوا الامبراطورية الرومانية ، والذين حاربوا من أجل الحرية الدينية . ويدعوهم ايضا بلسان آبائهم واحفادهم الذين يطمحون الى

أن يروا مواكب الاجيال الوطنية ماضية في سبيل المجد والفخر ؛ وهو يقول
في خاتمة نداءاته :

هاهي ذى مواكب أسلافكم تناديكم أيضا ، فانكروا أن أصواتهم قد اختلطت .
بصوتي . انهما أصوات أولئك المحاربين البواسل الذين حفظوا
الذمار ، فاشتروا بدمائهم استقلال بلادهم من سيطرة الرومان ، ونالوا
بجهادهم حرية تلك الجبال والسهول والانهار التي تركتموها أنتم غنيمة
للغاصبين . ان هؤلاء الاجداد ينادونكم صائحين : قوموا مقامنا ، وسلموا
للخلف ذكرانا كريمة ناصعة ، كما تلقيتموها منا ، وكما اعتزتم بها . ان
الناس ، أيها الاحفاد ، لا يزالون يقدرون جهادنا ويرون جهادا شريفا
عظيما حكيما ، ولا يزالون يرون فينا قوما أوفاء مخلصين ، اختارتهم
العناية الالهية . لتحقيق مقاصدها العامة في تدبير الحوادث الكونية . فان
هالك شعبنا معكم . انقلب شرفنا خزيا ، وصارت حكمتنا حمقا . ولو كان
مقدرا على المانيا أن تنضم الى الامبراطورية ، (امبراطورية نابليون) ،
لكان اندماجها في الامبراطورية الرومانية القديمة افضل من سقوطها أمام
حليفتها الجديدة . اتنا قاومنا الغاصبين وتغلينا عليهم . اما انتم ، وقد شققتوا
اليوم شملكم ، فلن تغلبوهم بقوة السلاح ، وانما تستطيعون الصمود
أمامهم بقوة الروح . لقد ألقيت على كواهلكم مهمة جديدة ، أن تقيموا ملكوت
العقل والروح ، وأن تقضوا على سلطان القوة الغشوم . فان فعلتم هذا
كنتم جديرين بشرف الانتساب الينا : هذا نداء أسلافكم الاتقدمين .

« وبهذه الاصوات اختلطت أيضا أصوات أجدادكم المفلّخرين الذين سقطوا في المعركة المقدسة ابتغاء الحرية الدينية . انهم يهيبون بكم قائلين : اتقنوا شرفنا أيضا ؛ اننا لم نتبين أسباب كفافنا في وضوح ، وانما عقدنا العزم على أن لا ندع لاي قوة خارجية أن تفرض علينا عقيدة دينية ؛ ولكننا كنا في الوقت نفسه مسوقين بباعث أرفع ظل مستورا عنا دائما : هذا الباعث ، في مقدوركم الآن أن تستشفوه اذا كان لكم نظر ثاقب في عالم الروح . اعملوا على تجنب الخلط المبهم بين النزوات المادية والمطامح الروحية : فالروح وحدها ، خالصة من شوائب المادة ، هي التي ينبغي ان تتولى تدبير المصالح الانسانية . لقد أرقنا أن نهى لهذه الروح أن تزدهر في حرية وأن ترتفع الى وجود مستقل . ومن أجل هذا أرقنا دماعا ، فعليكم انتم أن تجعلوا لهذه التضحيات معناها ومبررها . والسبيل الى ذلك ان تتبوا الروح بينكم مقام الشرف والرياسة . وهذه النتيجة هي نهاية التطور الذي مرت به امتنا : فان تقاعدنا عن تحقيقها أصبحت جميع معارفنا السابقة مظاهرات صاخبة ، واضحوكات عابثة ، وأصبحت حرية الفكر والضمير عندنا كلمة لا معنى لها . واكبر الظن ان الفكر والضمير لن يكون لهما وجود . وان خلفكم من الاجيال الصاعدة ليهبون بكم كذلك قائلين انكم تفاخرون بأجدادكم ، وتعترفون بانسابكم الى اصلهم الكريم . فحذار اذن أن تنقطع سلسلة الانساب عندكم . واعملوا لكي يحق لنا نحن أيضا أن نفاخر بكم ، وحتى يتيسر لنا بوساطتكم أن نكون أعضاء برة في هذه النخبة المجيدة ؛ ولا تجعلونا تتواري خجلا من انتمائنا الى قوم عبيد همجيين

منحطين ، ولا تضطروننا الى اخفاء اصلنا ، أو تغيير أسمائنا ، خوفا من أن ينتفضنا الناس أو يطأونا بأقدامهم دون مبالاة » .

ويتابع فضته حثه اياهم فيقول :

« كما يكون خلفكم ، ستكون سيرتكم في التاريخ : شريفة اذا شهدكم الخلف بأنكم عشتم شرفاء ، وحقيرة اذا لم تقوهموا على تربية جيئ قوى خلفكم ، وتركتم الغاصب يكتب تاريخكم . فلم يشهد التاريخ فاتحا اظهر ميلا الى انصاف المغلوبين ، بل كلما لمعن في اذلالهم ضمن سيطرته عليهم . ومن يدري فلعل لكثيرا من الامم الخالية قد خلفت من جليل الاعمال ورائع النظم وكريم الاخلاق ما كان مصيره النسيان ، لأن الاجيال اللاحقة من ابتائها قد استسلمت للغاصب ، وتركته يكتب لها تاريخها ، ويتحدث عنها بما يلائم اغراضه ونياته » .

ولا ينسى الفيلسوف أن يوجه النداء الى بنى وطنه باسم الاجانب والغرباء فيقول :

« ان الاجنبى كذلك ، اذا كان يعرف نفسه ويدرك مصلحته ، يهيب بكم ، ايها الالمان : نعم ان فى جميع الامم اناسا لا يسلمون أبدا بأن تكون الوعود الجميلة التى ارجيت الى الجنس البشرى بقيام عالم جديد يحكمه القانون والحق والعقل ، اقوالا خادعة وأوهاما باطلة ، وهم مقتنعون بأن العصر الحديدي الحاضر انما هو مرحلة انتقال الى عالم أفضل . ان هؤلاء الناس ، والانسانية كلها معهم ، يعولون عليكم ؛ وكثيرون منهم ينتسبون الى اصلنا ، والآخرين تلقوا منا دينهم وثقافتهم : الفريق الاول ينادينا ، باسم أديسم

هذه الارض ، ارض الوطن العزيز ، التي كانت أيضا مهدا لطفولتهم ، فتكرها
لنا حرة . والفريق الثاني ينادينا ، باسم الثقافة التي تلقوها عنا عربونا
لسعادة أعلى : أنهم جميعا ينادوننا بأن نصون أنفسنا من أجلهم وأن نحافظ على
هذه العروة الوثقى بين الماضي والحاضر ، حتى اذا جاء اليوم الذي يحتاجون
فيه الى معاونتنا وارشادنا وتوجيهنا ، تحقيقا للغاية الصحيحة لهذه الحياة
الدنيا ، لم يعودوا بأمل خائب اذ يفتشون عنا فلا يجدوننا حاضرين » ! .

آثر النداءات

تلك خلاصة النداءات التي وجهها فشتة الى أمته . ولقد رددت المانيا كلها ما قاله فيلسوفها ، وانطلقت في طول البلاد وعرضها نغمة جديدة ، وانبعث فجأة تلك « القومية » الالمانية التي ستغير ملامح البلاد الاخلاقية والسياسية ، وستلقى في الدنيا بمطالب لم يكن للناس عهد بها من قبل ، وستبعث المانيا على أن تخوض « حرب التحرير » سنتي ١٨١٣ — ١٨١٤ و « حرب الوحدة » من سنة ١٨٦٤ الى سنة ١٨٧١ . وسيشهد الناس في القرن التاسع عشر من ورخي الالمان وفلاسفتهم وأدبائهم ، بل من فنانيهم وعلمائهم ، من يبذلون غاية جهدهم ليحققوا المهمة المقدسة التي بداها الفيلسوف : وليودعوا في نفوس مواطنيهم مادة مشتركة من الاعتقادات والمطامح ، وليحددوا الفكرة الالمانية ، تلك الفكرة التي لخصها بيان فشتة في قوله : « اننا الشعب المختار ، شعب المستقبل ، اننا الوعي العالي للانسانية » .

وقد ذهب بعض الكتاب المعاصرين الى أن نظرية فشتة هذه تحتوى على جراثيم فكرة « الشعبوية » أو فكر «الجامعة الجرمانية» أو مطالب الغزوا الاستعماري الالمانى ، على نحو ما سنعهدها عند « غليوم » أو «هتلر» في القرن العشرين . وأخيرا ذهب كاتب فرنسي الى أن « النازية نبات سام ، جنوره ممتدة الى فشتة » ! .

ان من الممكن أن يقال ان هذا التفتيح للغة الالمانية وهذا التمجيد للشعب الالماني هو اصل فكرة « الجامعة الجرمانية » . ومن الممكن ، بل من المؤكد ، أن الدعاة الى هذه الجامعة قد استخدموا صفحات من فشتته في نداءاته الى الامة الالمانية . ولكن الاتصاف يقتضينا أن نقرر في غير تردد بأن فكرة « الجامعة الجرمانية » هذه لم تخطر أبدا على بال فشتته : لقد كانت ألمانيا حينئذ قد كُتلت بالقيود ، وعرضت للمحو من خريطة أوروبا ، وانهارت قوى الشعب المعنوية ، وأوشك الفاصب الاجنبي أن يكتم أنفاسها الاخيرة . أفلم يكن ذلك كله كافيا ليهز نفسا نبيلة عزيزة ، فتأخذ على عاتقها أن تلهب مشاعر الامة ، وأن تجعل منها مثلا أعلى للانسانية ، وأن ترنو ببصرها الى مستقبل لها ازهر واسمى ؟ .

ان نداءات فشتته انما تتحدث عن أمة مثالية ، ولغة مثالية ، وتربية مثالية . وهذا هو ما قاله فشتته نفسه : فهو يضع هذه الاشياء ، كما قلنا ، لا على أنها موجودة في الواقع ، بل على أنها ينبغي أن توجد ، اذ اريد انقاذ الامة الالمانية من الهلاك ، والحيولة دون محوها من عداد الامم المستقلة . والذي يؤكد ان فشتته كان أبعد الناس عما يسمى بالجامعة الجرمانية ، نداؤه الثالث عشر الذي هو بمثابة الذروة التي ترتفع اليها النداءات السابقة : فليس يوجد استنكار للجامعة الجرمانية اقوى وأبلغ مما ورد في أقوال فشتته في هذا النداء : فهو يقول ان الحدود الحقيقية للدول والامم هي حدودها الداخلية (أى التي تميز عقليتها وتفكيرها ولغتها) ؛ وهذه الحدود الداخلية هي التي تخلق الحدود الخارجية : « ان أمة متميزة لا يمكن أن تبطل أمة

أخرى تختلف عنها أصلا ولغة ، دون أن تعرض للخطر تقدمها ولغتها وثقافتها : فالألمان يؤلفون إذن ، بفضل لغتهم وعقليتهم ، شعبا متميزا عن الشعوب المجاورة لهم ؛ وهم أيضا ميالون بطبعهم الى الاستكفاء بأنفسهم والعكوف على شأنهم ، والابتعاد عن التدخل فى شئون غيرهم .

فمقصد فشته إذن أن يبعث « ألمانيا الحقيقية » لا « ألمانيا الكبرى » ، كما كان يقال إبان الحرب العالمية الثانية . واذن فهذا النداء الثالث عشر يستنكر فيه الفيلسوف ، بصراحة لا التواء فيها ، كل سياسة « جرمانية » أو خطة « استعمارية » . وكل ما ظهر بعد ذلك من نزعات الغزو والتوسع فى ألمانيا المعاصرة قد صورته فشته من قبل على أنه شيء مخالف للعقل ، بل منكسر بغيض .

وإذا صح أن الأفكار تقود العالم ، فان فشته هو خالق الوحدة الألمانية . ولو أن زعماء ألمانيا التزموا الطريق الذى رسمه الفيلسوف ، لظلت بلادهم نقية قوية ، ولما أصابها ما أصابها ، نتيجة لسياسة التوسع الاستعماري التى عانت منها الانسانية ما عانت وما تزال تعاني . ونستطيع أن نقول فى غير تجن ولا اسراف ان هنالك أمتين المائيتين : احدهما ألمانيا الانسانية وهى أمة شاعرة بمكانتها واعية لرسالتها ، مؤمنة بأنها تمثل أمام العالم حكم العدالة والحرية ، القائم على الاعتراف بالمساواة بين جميع المتحليين بسجايا الانسان ؛ والاخرى هى ألمانيا البهيمية التى لا تلتبس الا بالسيادة المادية ، ولا تحلم الا بالانتصار الحربى و « المجال الحيوى » : وهنا كل الفرق بين تصور الفيلسوف وتصور الديماغوجى .

وبعد فهذه « النداءات » التي وجهها فشتة الى الامة الالمانية تستحق ان تنال الكبر عناية من اهل الوعي جميعا في كل امة : فليس من شك في انه لا غنى عنها للمربين الذين ينشدون ان ييثوا في الشبيبة روحا جديدة وللسياسيين الذين يريدون لامتهم ان تكون اشد بأسا وأوفر عزة ، وان تصون استقلالها اللازم لتقدمها السلمي الانساني . واذا كان لابد من شعار جامع يلخص رسالة فشتة في هذه النداءات ، استطعنا ان نجده في كلمتين : « المواطن ، والانسان » .

فهرس الموضوعات

تقديم :

المثالية الحديثة ٧

ديكارت أمام الفلسفة الحديثة :

ديكارت : سيرته ونمط فكره ١٩

ديكارت : نصوص من فلسفته ٣١

كانط شيخ المثالية النقدية :

كانط : سيرته ونمط فكره ٥٧

كانط ونقد العقل الخالص ٨٣

كانط وفلسفة الحرية ١١٥

كانط وفيلسوف التاريخ ١٣٩

نصوص من فلسفة كانط ١٦٥

فشته ومثالية العمل :

فشته : سيرته ونمط فكره ٢٧٥

فشته ومثالية العمل ٢٨٦

التداعيات الى الامة الألمانية ٣٠٦

اثر التداعيات ٣٢٠

من مؤلفات الدكتور عثمان أمين

- « محمد عبده » :
آراؤه الفلسفية والدينية (بالفرنسية) ، القاهرة ١٩٤٤ .
- « رواد المثالية في الفلسفة الغربية » :
الطبعة الثانية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٦
- « ديكارت » :
الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٢ ، الطبعة السادسة ، مكتبة
الاتجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- « شخصيات ومذاهب فلسفية » :
دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٤ .
- « الفلسفة الرواقية » :
الطبعة الثالثة ، مكتبة الاتجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ .
- « دفاع عن العلم » :
لالبيرباييه ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٨ .

- « احصاء العلوم »
١٩٦٨ . الطبعة الثانية .
للغرابي ، الطبعة الثالثة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة
- « مشروع للسلام الدائم » :
القاهرة ١٩٦٧ .
لفيلسوف كانت ، الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو المصرية ،
- « محاولات فلسفية »
الطبعة الثانية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨ .
- « نحو جامعات أفضل » :
مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ .
- « رائد الفكر المصري » :
القاهرة ١٩٥٥ . الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصرية ،
القاهرة ١٩٦٥ .
- « التاملات » لديكارت :
الطبعة الخامسة ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ١٩٧٤ .
- « الجوانية — اصول عقيدة وفلسفة ثورة » :
دار القلم ، القاهرة ١٩٦٥ .
- « تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد :
ادارة الثقافة ، القاهرة ١٩٥٨ .

— « أضواء على الفلسفة الإسلامية المعاصرة » (بالإنجليزية) :
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٨ .

— « الرواقية والفكر الإسلامى » (بالفرنسية) :
المجلة التوماوية ، باريس ١٩٥٩ .

— « لمحات من الفكر الفرنسى » :
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ .

— « فلسفة كانط » لاميل بوترو :
الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٥ .

— « الإسلام فى مفترق الطرق » لأحمد عروة : (ترجمة عن الفرنسية) :
دار الشروق ، بيروت ١٩٧٥ .

— « دروس من سيرة الاستاذ الامام محمد عبده » :
المجلس الاعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة .

— « شيلسر » (نوايغ الفكر الغربى) :
دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨ .

رقم الايداع بدار الكتب ٤٤٣٥ / ١٩٧٤

مطبعة دار نشر الثقافة
١١ شارع لادن ص ٢٢ - النجاة
٩٢٦-٧٦

 Bibliotheca Alexandrina



0389729